قوت الاخیار

اردو شرح

نور الانوار

سُنّت ‏ اجماع ‏ قیاس

جدید

تالیف

حضرت مولانا اسلام الحق اسعدی مظاہری

حصہ سوم و حصہ چہارم

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ۔ کراچی ۱

قوت الاخیار

اردو شرح

نور الانوار

سنّت — اجماع — قیاس

جدید

تالیف

حضرت مولانا اسلام الحق اسعدی مظاہری

حصہ سوم و حصہ چہارم

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿باب اقسام السنة﴾

ولما فرغ عن بيان أقسام الكتاب شرع في بيان أقسام السنة، فقال: باب اقسام السنة، السنة تطلق على قول الرسول عليه السلام، وفعله، وسكوته، وعلى أقوال الصحابة رضى الله عنهم، وأفعالهم، والحديث يطلق على قول الرسول خاصة، ولكن ينبغي أن يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط؛ لأن المصنف ذكر أفعال النبي عليه السلام، وأفعال الصحابة رضى الله عنهم وأقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر.

حضرت مصنف رحمۃ اللہ اقسام الکتاب سے فراغت کے بعد اقسام السنۃ کا بیان شروع فرما رہے ہیں ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی مقام ہے قرآن وسنت سے اسی ترتیب کے ساتھ ثابت ہوا ہے۔قال علیہ السلام خیر الكلام كلام الله وخير الهدى هدى محمد، (او کماقال علیہ السلام) مشکوۃ باب نمبر (۱) اعتصام بالسنۃ۔

السنۃ:۔ لغوی معنیٰ طریقہ، عادت اور فقہاء کی اصطلاح میں عبادات نافلہ (فرض کے ماسواء) اور اہل اصول کے نزدیک (جو کہ اس جگہ مقصود بیان بھی ہے) یہ ہے کہ تطلق على قول الرسول علیہ السلام الخ حدیث اور سنت میں یہ فرق ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہی حدیث کا اطلاق ہوسکتا ہے اور سنت کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر نیز حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال وافعال پر بھی آتا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ نے علی العموم السنۃ فرمایا ہے بخلاف دوسرے بعض حضرات نے تخصیص کے ساتھ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ صاحب حسامی اور اصول الشاشی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اسی طرح عبارت بیان کی ہے البتہ صاحب منار رحمۃ اللہ نے ابتداً عموم کے بعد جو بیان شروع فرمایا ہے وہ دلالت کرتا ہے تخصیص پر ہی کیونکہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال وافعال پر جو کلام کیا ہے وہ آخر میں ایک مستقل فصل کے تحت بیان فرمایا ہے۔

(فائدہ) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصولی طور پر تو علی الاطلاق ہی ہونا چاہئے تھا جیسا کہ صاحب منار رحمۃ اللہ نے اختیار کیا کیونکہ اس قسم ثانی میں جبکہ ان سے بھی بحث کی گئی ہے اور اہل اصول نے اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال وافعال بھی حجت ہیں (جیسا کہ مفصلا کلام اپنے مقام پر آرہا ہے انشاء اللہ تعالیٰ).........اس اسلوب بیان سے یہ نوع اکمل ہوجائے گی۔

(فائدہ) حضرات محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک سنت، خبر اور حدیث ہر سہ کے ایک ہی معنی ہیں کیونکہ آپ کے افعال، اقوال اور سکوت پر ان میں سے ہر ایک کا اطلاق ہوتا ہے یعنی ان کو سنت خبر اور حدیث سے تعبیر کرتے ہیں حضرات محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث کا اطلاق صرف حدیث مرفوع اور موقوف پر ہی ہوتا ہے اور جبکہ مقطوع ہو تو اس پر اثر کا اطلاق ہوتا ہے بعض حضرات فرماتے ہیں حدیث اور خبر کے درمیان بھی فرق ہے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے تو وہ حدیث اور جس میں گزشتہ زمانہ اور سلاطین کے حالات مذکور ہوں وہ خبر ہے۔

(شرح حسامی النامی صفحہ ۱۲۵ جلد نمبر ۱)

الأقسام التى سبق ذكرها فى بحث الكتاب من الخاص والعام والأمر والنهى وغير ذلک كلها ثابتة في السنة، فيعلم حالها بالمقايسة عليه، وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد فى الكتاب قط. وذلک أربعة أقسام اى أربع تقسيمات، وتحت كل تقسيم أقسام متعدّدة، وهذا على طبق أصول الفقه، لا أصول الحديث، وإن اشتركا فى بعض الأسامى والقواعد.

(**ترجمه وتشريح**): ـ الاقسام الخ بحث اول کتاب اللہ کے تحت جو اقسام خاص، عام، امر، نہی وغیرہ بیان کی گئی ہیں وہ سب ''سنت'' کی بحث سے بھی تعلق رکھتی ہیں یعنی جس طرح کتاب اللہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔(۱) خاص (۲) عام۔ اسی طرح سنت سے جو کلام عبارت آئی ہے اس میں بھی یہ دو اقسام ہوں گی و دیگر اقسام وتقسیمات بھی اسی طرح ہیں لہٰذا ان تمام اقسام وانواع کا حال مذکورہ اقسام وتفصیلات پر قیاس کیا جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اسی وجہ سے اس جگہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں جانی کیونکہ سنت فرع ہے کتاب اللہ کی فی بیان تلك الاقسام نامی شرح حسامی۔

(**فائده**) البتہ ان اقسام وانواع کا تعلق صرف سنت قولیہ سے ہوگا فعلیہ اور سکوتیہ سے نہیں۔

(قمر الاقمار، نامی صفحہ نمبر ۱۲ جلد نمبر ۱)

وهذا الخ یہ باب صرف ان امور کے بیان کے ساتھ مخصوص ہے جو کہ سنتوں کے ساتھ خاص ہیں اور کتاب اللہ میں وہ امور کی حالت میں نہیں پائے جاتے اور اس مخصوص بیان کی کل چار اقسام (بنیادی طور پر) ہیں۔ اقسام سے مراد چار تقسیمات اور ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام داخل ہیں اور اس باب کے تحت جو بیان ہوگا اصول فقہ کے طریق پر ہوگا۔ اصول حدیث کے مطابق نہ ہوگا اس لئے کہ بعض مقامات میں ہر دو اصولوں کے درمیان قدرے اختلاف ہے جس کا حال اس موقع پر آئے گا۔ البتہ بعض اسماء اور قواعد میں اشتراک ضرور ہوگا۔

ولم يوجد الخ مثلاً کیفیت اتصال، انقطاع کی بحث، محل خبر، کیفیت سماع، ضبط حدیث اور کیفیت تبلیغ کے مباحث کہ یہ مباحث کتاب اللہ میں بالکل نہیں پائے جاتے۔(نامی)

التقيسم الأول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ، أى كيف يتّصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر وغيره. وهو إمّا أن يكون كاملاً كالمتواتر. وهو الخبر الذى رواه قوم لا يُحصى عددهم ولا يتوهّم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم، ولم يشترط فيه تعيّن عدد كما قيل: إنها سبعة، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضرورى فهو من أمارة التواتر. ويدوم هذا الحدّ، فيكون آخره كأوّله، وأوّله كآخره، وأوسطه كطرفيه، يعني يستوى فيه جميع الأزمنة من أوّل ما نشأ

ذلک الخبر إلی آخر ما بلغ إلی هذا الناقل، فالأوّل هو زمان ظهور الخبر، والآخر هو زمان کل ناقل یتصوّره آخرًا، فلو لم یکن فی الأول کذلک کان آحادَ الأصل، فسمی مشهورًا إن انتشر فی الأوسط والآخر، ولو لم یکن فی الأوسط والآخر کذلک کان منقطعًا. کنقل القرآن والصلوات الخمس، مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة؛ لأن فی وجود السنة المتواترة اختلافًا، قیل: لم یوجد منها شیء، وقیل: إنما الأعمال بالنیات وقیل: البیّنة علی المدعی والیمین علی من أنکر. وأنه یوجب علمَ الیقین کالعیان علمًا ضروریًا، لا کما یقول المعتزلة: إنه یوجب علمَ طمانینةٍ یرجّح جانب الصدق ولا یفید الیقین، ولا کما یقوله أقوام: إنه یوجب علمًا استدلالیًا ینشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروریًا؛ وذلک لأن وجود مکة وبغداد أوضح وأجلی من أن یقام علیه دلیل یعتری الشک فی إثباته، ویحتاج فی دفعه إلی مقدمات غامضة ظنیة. أو یکون اتصالاً فیه شبهة صورة أی من حیث عدم تواتره فی القرن الأول وإن لم یبق ذالک معنی. کالمشهور، وهو ما کان من الآحاد فی الأصل، أی فی القرن الأول، وهو قرن الصحابة، ثم انتشر حتی ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب، وهو القرن الثانی ومن بعدهم، یعنی قرن التابعین وتبع التابعین، ولا اعتبار للشهرة بعد ذالک فإن عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت فی هذا الزمان فلم یبق شیء منها آحادًا.

(ترجمہ وتشریح): ۔الاول اس بحث میں مصنف رحمہ اللہ اس امر کی تفصیل بیان کریں گے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک کس کیفیت کے ساتھ یہ حدیث (ارشادات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) پہنچی ہے۔تواتر آیا اس کے علاوہ جن جن طرق سے وہ اتصال قائم ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) کامل (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔جن کی تفصیل یہ ہے قسم اول کہ اس میں اتصال کامل درجہ کا ہو مثلاً متواتر کاف تمثیل سے اشارہ ہے کہ اس کے علاوہ بھی دوسری شکل ممکن ہے۔مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے بالمشافہ سن لینا (ایک بڑی تعداد کا) اس کی تعریف یہ ہے "هو الخبر الذی الخ" وہ خبر جس کے روایت کرنے والے اس قدر ہوں کہ ان کی تعداد شمار کرنا دشوار ہو اور ظاہر ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا کسی جھوٹے امر پر اتفاق کر لینا امر محال ہے کہ ان کی تعداد زائد ہے اور ان راویوں کے اماکن بھی مختلف ہیں یہ سب کس طرح کذب پر اتفاق کر سکتے ہیں اور ایک جماعت کے نزدیک اس میں کوئی مخصوص تعداد نہیں ہے۔البتہ بعض حضرات کے نزدیک سات اور بعض کے نزدیک چالیس اور بعض کے نزدیک ستر۔اس تعدادِ خاص سے بالاتر ہو کر اس قدر کافی ہے کہ جس قدر روات سے علم ضروری حاصل ہو سکتا ہے پس یہی تواتر کی علامتوں میں سے ایک علامت ہے۔

ویدوم الخ:۔ اور متواتر کی یہ تعریف دائمی ہے کہ ہر زمانہ میں تواتر کیلئے یہی معیار ہوگا کہ جب یہ خبر جاری ہوگی آخر زمانہ تک اسی انداز سے اس کی روایت ہوتی رہے گی۔

فالاول:۔ یعنی وہ زمانہ کہ جس زمانہ میں اس خبر کا ظہور ہوا تھا اور لآخر وہ زمانہ کہ اس روایت کا نقل کرنے والا جس زمانہ

میں نقل کرتا ہے اس وقت بھی اسی طرح اس کی روایت جاری ہے (اس کے برخلاف) اگر اول زمانہ میں اس حد پر وہ روایت نہیں کی گئی تو وہ روایت آحاد الاصل میں شمار کی گئی ہے اور اس کو خبر مشہور سے موسوم کیا گیا ہے جبکہ وہ درمیانی مدت اور آخر زمانہ میں خوب پھیل چکی ہو اور اگر اوسط زمانہ اور آخر زمانہ میں بھی اس معیار پر روایت نہیں کی گئی تو اس کو منقطع سے تعبیر کریں گے (یعنی اول زمانہ میں وہ حد تواتر پر تھی بعد کے زمانہ میں یہ درجہ ختم ہو گیا)۔

کنقل القرآن الخ:۔ یہ مثال مطلقاً متواتر کی ہے سنت متواترہ کی نہیں اس وجہ سے کہ اس میں اختلاف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ سنت متواترہ کیلئے کوئی مثال نہیں اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ انما الاعمال الخ اس کی مثال ہے۔ تیسری جماعت کی رائے ہے کہ یہ ارشاد "البینة علی المدعی الخ" سنت متواترہ کی مثال ہے۔

وانہ الخ:۔ اس درجہ کی روایت علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے کہ جس طرح عینی طور پر دیکھنا علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے معتزلہ اس کے برخلاف کہتے ہیں ان کے نزدیک صرف طمانیت کے درجہ میں علم ہوگا۔ یقین کا نہیں۔ نیز ایک اور جماعت ہے جو کہ یہ کہتی ہے کہ اس سے علم استدلال حاصل ہوگا۔ ضروری علم نہیں۔

وذلک الخ:۔ یعنی تواتر سے علم الیقین کا حاصل ہونا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ (مثلاً مکۃ المکرمہ، بغداد وغیرہ) شہروں کا وجود (جو کہ خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے) خوب واضح اور روشن ہے بالمقابل اس سے کہ اس کو دلائل سے ثابت کیا جائے تاکہ شک وشبہ ختم ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دلائل کے قائم کرنے میں مقدماتِ عارضہ ظنیہ کو ترتیب دینا ہوگا تاکہ شک وشبہ باقی نہ رہے۔ اول صورت تواتر کی شکل میں ان کا وجود معلوم ہوتا ہے اور ثانی صورت دلائل کی صورت میں تاہم اول ہی اوضح ہے۔

اویکون:۔ دوسری صورت اتصال کی وہ ہے کہ جس میں صورۃً ایک درجہ میں شبہ ہو گیا (کہ اتصال ہے یا نہیں) وہ اس وجہ سے کہ اول زمانہ میں وہ روایت حد تواتر کو نہ پہنچی تھی اور اول زمانہ سے مراد دور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہے۔ مثلاً خبر مشہور، اور خبر مشہور وہ ہے کہ دور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں وہ روایت آحاد فی الاصل کے قبیلہ میں سے تھی اس کے بعد وہ پھیل گئی حتی کہ اس کو ایک بڑی جماعت نے نقل در نقل کیا ہے کہ اس جماعت کا کذب پر اتفاق ہونا ممکن نہیں ہے اور یہ شہرت قرن ثانی اور اس کے بعد کے اقران میں اس کو حاصل ہوتی ہے یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اور ان کے بعد اگر شہرت ہوئی ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں بہت سی اخبار احاد مشہور ہو چکی ہیں تو اس کا اگر اعتبار کر لیا گیا تو کوئی خبر واحد خبر واحد نہ رہے گی۔

(فوائد) قال صورۃً یعنی یہ شبہ معنوی طور پر نہیں اس لئے کہ ایک بڑی جماعت نے اس کو قبول کر لیا اور نقل کیا ہے۔

المشہور ماخوذ ہے۔ شہر یشہر شہراً و شہرۃً فاشتہر، سے یعنی جو واضح ہو جائے انسانوں کے درمیان پھیل جائے۔ (شرح حسامی)

والصلوٰۃ الخمس نیز تعداد رکعات، مقدار زکوٰۃ بھی اسی کی مثالیں ہیں۔ "ثم انتشر" مصنف رحمۃ اللہ نے اشتہر کے بالمقابل اس جگہ انتشر کا لفظ اس وجہ سے (غالباً) استعمال کیا ہے کہ مشہور جو کہ اصطلاحی معنی میں ہے اور تعریف کے موقع پر لغوی معنی بیان کرنے تھے اسی وجہ سے فرق کر دیا ہے تاکہ تعریف الشیٔ بنفسہ نہ ہو جائے۔

وانہ یوجب علم طمانینة أی اطمینان یرجّح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد، حتی جازت الزیادة به علی کتاب الله تعالی، ولا یکفّر جاحده، بل یضلّل علی الأصح. وقال الجصاص: إنه أحد قسمی المتواتر، فیفید علم الیقین ویکفّر جاحده

كـالـمتواتر على ما مرّ. أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورةً ومعنىً، لأنه لم يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد بخيريّتهم. كخبر الواحد، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا، إنما قال ذلك ردًّا لمن فرّق بينهما، وقال: يُقبل خبر الاثنين دون الواحد. ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر، يعني في القرون الثلاثة لما لم تبلغ رواته حدّ المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك بأيّ قدر كان؛ لأن كلها سواء في أن لا يخرجه عن الآحاديّة. وأنه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ أي فهلّا خرج من كل جماعةٍ كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقّهوا في الدين، أي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء، ويسيروا في آفاق العالم لأخذ العلم، ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لأجل ترتيب المعاش ومحافظة الأهل والأموال عن الكفار إذا رجعت هذه الطائفة إلى هذه الفرقة لعلّهم يحذرون أيضًا، فضمير ليتفقهوا، ولينذروا، ورجعوا راجع إلى الطائفة، وضمير إليهم ولعلّهم راجع إلى الفرقة، فالله تعالى أوجب الإنذار على الطائفة، وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدًا، وأوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به؛ فثبت أن خبر الواحد موجب للعمل، وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها، وحينئذٍ تكون ممّا نحن فيه على ما بيّنتُ ذلك في التفسير الأحمدي، ويمكن أن يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهُ﴾ فقد أوجب على كل من أوتي علم الكتاب بيانه، ووعظه للناس، ولا فائدة منه إلّا قبول الناس تلك الموعظة، فيكون خبر الواحد حجة للعمل.

(ترجمہ وتشریح):۔ وانه الخ اور خبر مشہور کے ذریعہ ایسا علم حاصل ہوتا ہے جس میں مخاطب (سامع) کو طمانیت، اطمینان ہوجاتا ہے جس کا درجہ یقین کے قریب ہے اور ظن غالب سے فوقیت رکھتا ہے اس کا مرتبہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے زیادہ ہے چنانچہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے مثلاً کتاب اللہ میں مطلق ہے لہٰذا خبر مشہور سے اس کو مقید کردیا جائے جیسا کہ احناف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت کی وجہ سے کفارہ یمین کے روزوں کو تسلسل کی قید کے ساتھ مقید کردیا ہے وغیر ذالك۔

(فائدہ):۔ طمانینة:۔ اس کو طمانیت سے تعبیر اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ تسکین النفس الیه (یعنی) نفس اس سے سکون پالیتا ہے شبہات وغیرہ ختم ہوجاتے ہیں۔ (نوادر صفحہ نمبر ۲۷۸)

ولا یکفر الخ:۔ اگر کوئی شخص خبر مشہور کا انکار کرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا البتہ وہ گمراہ ہوگا۔ قول اصح کے مطابق اور امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ خبر مشہور متواتر کی اقسام میں سے ایک قسم ہے (ان کے نزدیک متواتر کی دو قسمیں ہیں) لہٰذا اس سے بھی علم الیقین کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے اور اس کا منکر مثل خبر متواتر کے کافر ہوجاتا ہے جس کی تفصیل القرآن کی تعریف کے ذیل

میں گزر چکی ہے۔اویکون الخ تیسری قسم کا بیان ہے یعنی وہ خبر اس نوع کی ہے کہ اس کے اتصال میں صورتاً معناً دونوں اعتبار سے شبہ ہو کیونکہ اس خبر کو خیر القرون کے کسی قرن میں جو کہ تین ہیں اور ان کی شہادت آپ ﷺ نے دی ہے وہ مشہور نہیں ہوئی۔

کخبر واحد الخ اور خبر واحد وہ روایت ہے کہ اس کے راوی ایک یا دو ہوں یا اس سے زائد اس کے برخلاف بعض کی رائے (جبائی، معتزلہ کی) ہے کہ دو کی روایت قابل قبول ہو سکتی ہے ایک کی نہیں اور اس کو خبر واحد کہتے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ نے اس قول پر رد کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا اور جبکہ وہ مشہور اور متواتر سے کم رتبہ پر ہے تو اس میں کسی خاص تعداد کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اب وہ تعداد ایک ہو یا اس سے زائد سب کا درجہ برابر ہے اور اب وہ ہر حال میں خبر واحد ہی رہے گی اور یہ خبر واحد عمل کو ثابت کرتی ہے۔(البتہ) اس سے علم الیقین کا درجہ حاصل نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ خبر واحد اور مشہور، متواتر کے درمیان فرق ضرور ہوگا اگرچہ خبر واحد کا راوی عادل ہے۔ ولی ہے تاہم حکماً اس کا درجہ یہی ہے۔

بالکتاب الخ:۔ جار مجرور سے مل کر یوجب سے متعلق ہوتا ہے۔ یعنی خبر واحد کے ذریعہ جو امر ثابت ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی ہے۔ سنت سے اور اجماع وقیاس سے بھی ہر چار دلائل اس پر شاہد ہیں کہ خبر واحد سے جو ثابت شدہ ہو اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر دلائل ملاحظہ ہوں۔

قال تعالیٰ فلولا نفر من کل الخ ای فھلا الخ کہ یہ جماعت قلیلہ اپنے گھروں سے جائے اور علماء کرام کے پاس حاضر ہو اور آفاق عالم میں سیاحت برائے علم کرے حصول علم کی غرض سے اور بعد فراغت حاصل کر لینے علم کے اس قوم کو خدا سے ڈرائے جو اپنے اپنے گھروں میں باقی رہ گئے تھے ترتیب معاش اور اہل وعیال کی حفاظت اور اموال کی دیکھ بھال کی وجہ سے کیونکہ اگر سب ہی آجاتے تو کفار ان سب کو نقصان پہنچا دیتے۔

فضمیر الخ:۔ لیتفقھوا اور لینذروا اور رجعوا کی ضمیریں الطائفہ کی جانب راجع ہیں اور الیھم، لعلھم کی ضمیریں الفرقہ کی جانب راجع ہیں اسے سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے الطائفہ پر واجب کر دیا حصول علم کے بعد انذار (ڈرانا) اور طائفہ کا اطلاق واحد اثنین اور اس سے زائد افراد پر بھی ہوتا ہے۔ نیز جماعت (الفرقۃ) پر بھی واجب کر دیا ہے کہ اس طائفہ کے قول کو قبول کریں اور اس کے مطابق عمل کریں۔ یہی دلیل ہے کہ خبر واحد موجب للعمل (یعنی خبر واحد عمل کیلئے موجب ہے)

وفی الآیۃ الخ اس آیت سے ایک اور بھی توجیہ ممکن ہے یعنی ان تمام ضمائر کو مذکورہ صورت سے بالکل برعکس کر دیا جائے اب اس صورت میں خبر واحد کا موجب للعمل ہونا اس سے ثابت نہ ہوگا۔

ویمکن الخ:۔ کتاب اللہ سے مراد اس آیت کی جانب بھی اشارہ کرنا ممکن ہو سکتا ہے قال تعالیٰ واذ اخذ اللہ الخ یعنی اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر صاحب علم پر واجب ہے کہ وہ کتاب اللہ کو بیان کرے اور لوگوں کو وعظ ونصیحت (امر بالمعروف ونہی عن المنکر) کرے اور اس کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ لوگ اس کو قبول کریں ثابت ہوا کہ خبر واحد حجت ہے عمل کیلئے......... واللہ اعلم بالصواب۔

(فائدہ) یوجب الخ خبر واحد سے عمل کا وجوب ثابت ہوگا بشرطیکہ راوی مسلمان ہو عادل ہو ضبط حدیث اور اس کے عمل میں کوئی فتور نہ ہو اور اس خبر واحد کی سند میں آپ ﷺ تک اتصال موجود ہو۔ (اصول الشاشی وغیرہ)

والسنة، وهي أنه عليه السلام قَبِل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها: لكِ صدقة ولنا هديةٌ، وخبر سلمان في الهديّة حتى أخذها وأكلها، وأيضًا بعث عليًا ومعاذًا إلى اليمن بالقضاء، ودحية الكلبي إلى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه إلى الإسلام، فلو لم يكن أخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك، وهذه الأخبار وإن كانت آحادًا لكن لما تلقّته الأمة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلايلزم إثبات أخبار الآحاد، ووقع في بعض النسخ قوله: والإجماع والمعقول عطفًا على الكتاب والسنة، فالإجماع: هو أن الصحابة احتجّوا بأخبار الآحاد فيما بينهم، واحتجّ أبو بكر على الأنصار بقوله: الأيمة من قريش فقبلوه من غير نكير، وهكذا أجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته. والمعقول: هو أن المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة، فلو رُدّ خبر الواحد فيها لتعطّلت الأحكام. وقيل: لا عمل إلا عن علمٍ بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ أي لا تتبّع ما لا علم لك، فالعلم لازم للعمل، والعمل ملزوم للعلم، فإذا كان كذلك فلا يوجب العمل؛ لأنه لا يوجب العلم، أو يوجب العلم؛ لأنه يوجب العمل لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم، نشرٌ على ترتيب اللف، أي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم، أو يوجب العلم لثبوت ملزومه، وهو العمل، والجواب أن النص محمول على شهادة الزور، أو المعنى لا تتّبع ما ليس لك به علم بوجهٍ مّا بدليل وقوع النكرة في سياق النفي.

(ترجمہ وتشریح):۔ بالسنة الخ:۔سنت بھی اس پر شاہد ہے کہ خبر واحد موجب للعمل ہے چنانچہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے حق میں حضرت بریرہ رضی اللہ تعالی عنہا کی خبر (جو کہ خبر واحد ہی ہے) کو قبول فرمالیا تھا اور قبول کرتے ہوئے جواباً ارشاد فرمایا لك صدقة الخ۔ نیز حضرت سلمان رضی اللہ تعالی عنہ کی خبر (واحد) کو قبول فرمالیا تھا ھدیۃ کے متعلق یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو لیا اور تناول فرمالیا (۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ تعالی عنہما کو یمن روانہ فرمایا اور حضرت دحیہ رضی اللہ تعالی عنہ کو قیصر روم کی جانب اپنی تحریر مبارک دے کر دعوت اسلام کی غرض سے، اگر خبر احاد موجب للعمل نہ ہوسکتی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایسا کیوں کیا؟ وھذا الخ اور یہ اخبار اگرچہ (ابتداء) خبر واحد تھیں لیکن جب امت نے ان کو قبول کرلیا تو یہ خبر مشہور کے مثل (بمنزلہ) ہوگئی ہیں لہٰذا اب ان کو ثابت کرنے کیلئے اخبار احاد کے ساتھ ثابت کرنا لازم نہ ہوگا یعنی اخبار احاد کا قابل حجت ہونا ثابت کیا جائے اس کی کوئی ضرورت نہیں جب وہ خبر واحد ہے اور اس کا خبر واحد ہونا ثابت ہوچکا تو اس میں شان حجیت بھی ثابت ہوگئی مزید ضرورت نہ ہوگی۔

وبالاجماع الخ:۔اس کا عطف الکتاب والسنة پر ہے یعنی حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے خبر آحاد سے آپس میں استدلال کیا گویا کہ صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا اس پر اجماع ہوگیا جبکہ کسی صحابی رضی اللہ تعالی عنہ نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ نے انصار پر حجت قائم کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے "الائمة من قريش" چنانچہ تمام حضرات نے اس کو قبول کیا اور کوئی نکیر نہیں کی۔ اس طرح حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے اجماع کیا، خبر آحاد سے پانی کے

پاک اور نجس ہونے کے متعلق۔

والمعقول الخ قیاس کا اقتضاء بس یہی ہے کہ خبر واحد موجب للعمل ہو کیونکہ ہر معاملہ اور ضرورت میں خبر متواتر یا خبر مشہور کا ہونا ممکن نہیں (اور نہ ثابت ہے) لہٰذا خبر واحد کو اگر رد کر دیا جائے گا اور ان سے عمل کا اثبات نہ کیا جائے گا تو بکثرت احکامات مشروعہ معطل ہو جائیں گے۔ یہ مذہب جمہور امت کا ہے۔

وقیل الخ ابن داؤد اور بعض اہل حدیث کی یہ رائے ہے کہ عمل کا وجوب (خبر واحد سے) اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ نص سے علم الیقین حاصل نہ ہو جائے اس بات سے استدلال کرتے ہیں قال تعالیٰ "ولا تقف الخ" یعنی جب تک تجھ کو علم یقین حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اتباع نہ کر کیونکہ علم، عمل کو لازم کرتا ہے اور عمل ملزوم برائے علم ہے اور جب تک یہ صورت نہ پائی جائے تو عمل کیلئے وہ موجب نہ ہوگا چونکہ عمل کیلئے جو چیز لازم (علم) ہے وہ جب تک نہ پائی جائے گی تو عمل کا ثبوت نہ ہوگا۔

والجواب الخ شارح جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ جس نص سے استدلال کیا گیا ہے اس کا محل شہادت زور ہے او المعنی الخ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نوع کا علم جب تک حاصل نہ ہو اس وقت تک اتباع نہ کر اور یہ معنی اور مفہوم جو لیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علم نکرہ ہے جو کہ نفی کے تحت آیا ہے اور یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

لہٰذا علم سے مراد ہے کہ کوئی راجح صورت نہیں پائی جا رہی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عمل کیسے کیا جائے گا۔

ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة، فلا بد أن يعرف حال راويه بأنه إمّا معروف أو مجهول، والمعروف إمّا معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع، فاشتغل ببيانه. وقال: والراوى إن عرف بالفقه والتقدّم بالاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة، وهو جمع عبدل مرخّم عبد الله، والمراد بهم: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير، ويلحق بهم زيد بن ثابت، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعائشة وأبو موسى الأشعرى رضى الله عنهم. كان حديثه حجة يترك به القياس خلافًا لمالك، فإنه قال: القياس مقدّم على خبر الواحد إن خالفه؛ لما روى أن أبا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ، قال له ابن عباس: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدانٍ يابسةٍ؟ ونحن نقول: إن الخبر يقين بأصله، وإنما الشبهة فى طريق وصوله، والقياس مشكوك بأصله ووصفه، فلا يعارض الخبر قطّ.

(**ترجمه وتشریح**): ۔ خبر واحد کہ اس کے رواۃ (راوی کی جمع) حد تواتر اور حد شہرت تک نہ پہنچ سکے تو یہ ضروری امر ہے کہ اس روایت کے راوی کا حال کس نوع کا ہے یعنی وہ راوی معروف الحال ہے یا مجہول الحال معروف بالفقہ ہے یا معروف العدالۃ ہے؟ اور مجہول کی کل پانچ اقسام ہیں چنانچہ مصنف رحمہ اللہ راوی کی اقسام کو بیان فرماتے ہوئے وقال فرما دیا۔

والراوی الخ ۔ اگر راوی فقیہ ہے اور اجتہادی صلاحیت کی وجہ سے اس کو حق تقدم حاصل ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث حجت ہے اور اس کے خلاف اگر قیاس ہوگا تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا خلافاً لمالک کیونکہ حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد سے قیاس مقدم ہے اگر قیاس خبر واحد کے خلاف ہو دلیل یہ روایت ہے۔ "ان اباھریرۃ الخ" (ترجمہ) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

نے یہ روایت بیان کی کہ "من حمل جنازة" جو شخص جنازہ اٹھائے وہ وضوء کرے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس روایت کو سن کر یہ ارشاد فرمایا "ایلزمنا الوضوء الخ" کیا ہم پر وضو لازم ہو جائے گا دو خشک لکڑیوں کے اٹھانے کی وجہ سے؟ احناف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ خبر واحد اپنی اصل کے ساتھ تو یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اور خبر واحد میں جو شبہ بیان کیا ہے وہ نفس خبر میں نہیں بلکہ اس کے طریق وصول میں ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ اپنی اصل سے ہی مشکوک ہے اور اپنی صفت کے اعتبار سے بھی (ممکن ہے کہ مجتہد سے قیاس کرنے میں نسیان چوک وغیرہ ہو گئی ہو) اور جب کہ قیاس میں اس قدر ضعف ہے تو وہ خبر واحد کے ساتھ کسی بھی وقت مقابلہ نہیں کر سکتا ہے بلکہ خبر واحد کو راجح قرار دیا جائے گا قیاس کے مقابلہ میں۔

کالخلفاء الراشدین الخ:۔ جن رواۃ میں فقہ معلوم ہو اور بوجہ اجتہاد کے ان کو حق تقدم دیا گیا ہے مثلاً حضرات خلفاء راشدین اور حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ نیز ان حضرات کے ساتھ زید بن ثابت، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، حضرت عائشہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہم۔

(فائدہ) :۔ جب ان حضرات کی روایت کردہ روایت ثابت ہو جائے گی تو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا مگر اولیٰ سے مراد یہ نہیں کہ قیاس پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے چونکہ یہ درست نہیں اہل علم نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ واجب ہوگا عمل کرنا خبر واحد پر۔ چنانچہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے احوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ قیاس اور اپنی ذاتی آراء کو خبر واحد کے سامنے آ جانے کے بعد بالکل ترک کر دیتے تھے اور خبر واحد پر عمل کرتے تھے جس کی مثالیں احادیث کتب میں بکثرت موجود ہیں۔

وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبى هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة، وهى أنه لو عمل بالحديث لانسدّ باب الرأى من كل وجه فيكون مخالفًا لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَآأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ والراوى فرض أنه غير فقيه، والنقل بالمعنى كان مستفيضًا فيهم، فلعلّ الراوى نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه وأخطأ ولم يُدرك مراد رسول الله ﷺ فلهذا كان مخالفًا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس، وهذا ليس ازدراء بأبى هريرة واستخفافًا به معاذ الله منه، بل بيانًا لنكتة فى هذا المقام فتنبّه. كحديث المُصرّاة هى فى اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن أيامًا وقت إرادة البيع ليحلب المشترى بعد ذلك، فيغترّ بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال، ثم يظهر الخطأ بعد ذلك فلا يحلب إلا قليلاً، وحديثه: هو ما روى أبو هريرة أن النبى قال: لا تُصرّوا الإبل والغنم، فمن أبتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعًا من تمرٍ، ومعناه: إن ابتلى المشترى بهذا الاغترار فإن رضيها فخير وحسن، وإن غضبها ردّها وردّ صاعًا من تمرٍ عوضَ اللبن الذى أكل فى يوم أول، فإن هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ فإن ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدّر بالمثل فى المثلى، وبالقيمة فى ذوات القيم، فضمان اللبن المشروب ينبغى أن يكون باللبن أو بالقيمة، ولو كان بالتمر

فينبغي أن يقاس بقلّة اللبن وكثرته، لا أنه يجب صاع من التمر ألبتة قلّ اللبن أو كثر، فذهب مالك والشافعي إلى ظاهر الحديث، وابن أبي ليلى وأبو يوسف إلى أنه تردّ قيمة اللبن، وأبو حنيفة إلى أنه ليس له أن يردّها ويرجع على البائع بأرشها ويمسكها، هكذا نقله بعض الشارحين، ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن أبّان، وتابَعَه أكثر المتأخّرين، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطًا لتقدم الحديث على القياس، بل خبر كل راوٍ عدلٍ مقدّم على القياس إذا لم يكن مخالفًا للكتاب والسنة المشهورة، ولهذا قَبِل عمر حديث حمل بن مالك في الجنين، وأوجب الغُرّة فيه مع أنه مخالف للقياس؛ لأن الجنين إن كان حيًّا وجبت الدية كاملةً، وإن كان ميتًا فلا شيء فيه، وأما حديث الوضوء على من قهقه في الصلاة فهو وإن كان مخالفًا للقياس لكن رواه عدّة من الصحابة الكبراء كجابر وأنس وغيرهما، ولذا كان مقدّمًا على القياس.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اور اگر راوی کی عدالت اور ضبط روایت معروف ہے (البتہ) فقہ معروف نہیں (یعنی راوی فقیہ نہیں) جیسے حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ اگر اس نوع کے راوی کی روایت کردہ خبر واحد قیاس کے مطابق ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کے خلاف ہے تو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا جب ضرورت اس پر مجبور کرے گی تو خبر واحد کو ترک کر دیں گے (کسی تاویل اور توجیہ کے ساتھ) اس ضرورت کی تشریح شارح کے کلام میں موجود ہے۔

وھی الخ یعنی ضرورت کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر خبر واحد پر عمل کیا تو اجتہاد (قیاس) کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا جو کہ کسی بھی طرح مطلوب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" کے قطعی مخالف ہے کہ اس آیت میں قیاس کرنے کا امر ہے۔ (فاعتبروا ای قیسوا)

والراوی الخ لہٰذا ترک کرنے کے وقت یہ بات پیش نظر ہوگی کہ اس خبر واحد کا راوی فقیہ نہیں ہے اور وہ راوی (جس نے اس خبر واحد کی روایت کی ہے) اس بات میں معروف ہے کہ روایت بالمعنی کرتا ہے شاید کہ اس روایت کو اس نے بالمعنی نقل کیا اپنی فہم کے اعتبار سے اور (فی الواقع) اس سے خطاء ہوگئی جس سے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کو نہ سمجھ کر اپنے الفاظ (عبارت) سے ادا نہ کر سکا جس کی وجہ سے وہ قیاس کے مخالف ہوگئی من کل وجہٍ (علماء نے یہ ایک اصول بیان کیا ہے نقل صحیح اور عقل سلیم میں تخالف نہیں) لہٰذا مجبوراً خبر واحد کو (عمل کیلئے ترک کر دیا گیا اس شبہ کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے کہ متن حدیث شاید بدل گیا ہو اگرچہ اتصال میں کوئی شبہ نہیں اور اب قیاس پر عمل کر لیا جائے گا۔

(تنبیہ) یہ تفصیل جس میں ضرورت کی تشریح کی گئی ہے معاذ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب حقارت اور استخفاف کو منسوب نہیں کیا گیا بلکہ ایک نکتہ کا بیان کرنا پیش نظر ہے۔

لحدیث الخ[1] بیان مذکورہ کیلئے ایک روایت بطور نظیر کے بیان فرماتے ہیں وہ حدیث یہ ہے "عن ابی هريرة رضی

---

(۱) المصراۃ اسم مفعول لغوی معنی حیوان کو روک کر دینا کہ دودھ نہ نکالا جائے چند یوم جبکہ اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا ہوتا کہ خریدار جب اس کا دودھ نکالے تو کثیر ظاہر ہو اور وہ زائد قیمت پر خرید لے تو اس میں ایک طرح سے مشتری کو کثرت لبن کا دھوکہ دیا گیا ہے۔ اسلام الحق غفرلہ ۱۲۔

اللّٰہ عنہ لاتصروا الابل والغنم الخ" رواہ المسلم اور یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے من کل وجہ کیونکہ عبارت (متن) حدیث سے معلوم ہوا کہ مشتری جب اس بکری وغیرہ کو واپس کرے تو اس کے دودھ کے عوض (جو کہ اس نے استعمال کیا ہے) ایک صاع تمر بھی ادا کردے حالانکہ ضمان العدوانات الخ ضمان کی ادائیگی ابواب بیع میں ہو یا ناحق تعدی کی وجہ سے لازم ہو جائیں تو وہ مثل کے اصول کے ساتھ مقدر ہیں یعنی اگر مثلی ہے تو اس کے مثل اور اگر غیر مثلی ہے تو قیمت۔ لہٰذا استعمال کردہ دودھ کا ضمان یا تو دودھ ہی اس کے مطابق دیا جائے یا اس کی قیمت البتہ اگر تمر (خشک کھجوروں سے ادائیگی مقصود ہے) تو دودھ کا اندازہ کر کے اس کے حساب سے کم یا زائد جس طرح بھی حساب کے مطابق ہو ادا کردے۔

وإن كان مجهولاً أى فى رواية الحديث والعدالة لا فى النسب بأن لم يعرف إلا بحديث أوحديثين كوابصة بن معبد، فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام، فإن روى عنه السلفُ، أو اختلفوا فيه، أوسكتوا عن الطعن صار كالمعروف فى كل من الأقسام الثلاثة؛ لأن رواية السلف شاهدة بصحته، والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم، فلذا يقبل، وأما المختلف فيه فأوردوا فى مثاله ما رُوى أن ابن مسعود سئل عمّن تزوّج امرأة ولم يسمّ لها مهرًا حتى مات عنها، فاجتهد شهرًا وقال بعد ذلك: ماسمعت من رسول اللّٰه شيئًا، ولكن أجتهد برأيي، فإن أصبت فمن اللّٰه، وإن أخطأتُ فمنّي ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وَكس ولا شَطَط، فقام معقل بن سنان، وقال: أشهد أن رسول اللّٰه قضى فى بِرْدع بنت واشق مثل قضائك، فسر ابن مسعود سرورًا لم يُر مثله قطّ لموافقة قضائه قضاءَ رسول اللّٰه، وردّه عليّ وقال: ما نُصغي بقول أعرابى بَوّال على عقبيه، وحسبها الميراث ولا مهر لها؛ لمخالفة رأيه: وهو أن المعقود عليه عاد إليها مسلّمًا؛ فلا تستوجب بمقابلته عوضًا كما لو طلّقها قبل الدخول ولم يسمّ لها مهرًا، فعلي عمل ههنا بالرأى والقياس، وقدّمه على خبر الواحد، ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان؛ لأن الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة، وهو مؤكّد بالقياس، وهو أن الموت يؤكّد مهر المثل كما يؤكد المسمّى.

(ترجمه وتشریح):۔ اور اگر راوی روایت حدیث، عدالت حال میں مجہول ہو (اگرچہ معلوم النسب ہو) بایں صورت کہ اس سے صرف ایک یا دو حدیثیں مروی ہوں (اور اس کے علاوہ اس کو نہ جانا گیا ہو) جیسا کہ حضرت وابصہ بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اس طرح کے راوی کی پانچ شکلیں ہوں گی۔ (۱) اس راوی سے سلف نے روایت نقل کی ہے۔ (۲) یا اسلاف نے اختلاف کیا ہے کہ بعض حضرات نے قبول کی اور بعض نے قبول نہ کی۔ (۳) یا یہ کہ اسلاف کے سامنے جب اس کی روایت آئی تو ان حضرات نے کوئی طعن (اشکال) نہیں کیا بلکہ سکوت کر لیا تو ان ہر سہ صورت میں وہ راوی مثل معروف بالعدالۃ کے ہو جائے گا۔ اس کی روایت کو مثل تفصیل بالا درجہ حاصل ہوگا۔

فان وافق الخ لان الخ:۔ اس وجہ سے کہ حضرات سلف کا روایت کرنا اس کی روایت پر شہادت دینا ہے اور طعن نہ کرنا سکوت

کر لینا قائم مقام قبول کر لینے کے ہے کیونکہ حضرات اسلاف ایسے مقام پر کہ نکیر کرنا ضروری ہوتا ہے سکوت نہیں کرتے اور اسلاف نے اگر اختلاف کیا ہو (جو کہ قسم دوم ہے) اس کی مثال یہ ہے روی ان ابن مسعود الخ یعنی حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے (اس واقعہ میں) معقل بن سنان کی روایت قبول کر لی ای قولہ قضیٰ الخ برخلاف اس کے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "مانصنع بقول اعرابی الخ"۔

لمخالفة رایه الخ:۔ یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے (قیاس) چونکہ اس کے مخالف ہے اس وجہ سے مہر واجب نہ ہوگا قیاس کی تقریر یہ ہے: وھو ان الخ کہ معقود علیہ (فرج منکوحہ) اس عورت منکوحہ کو طلاق قبل الدخول کی صورت میں سالم (جوں کی توں) واپس مل گئی کہ اس میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں دیا جا سکے گا جس طرح طلاق قبل الدخول میں اس عورت کو مہر نہیں دیا جاتا جس کا مہر بوقت نکاح طے شدہ نہ ہو۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس موقع پر رائے اور قیاس پر عمل کیا اور اس کو خبر واحد پر مقدم کیا اور احناف نے خبر واحد پر عمل کیا یعنی حدیث معقل بن سنان رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اس وجہ سے کہ ثقہ فقہاء کرام نے جب ان سے روایت لی ہے۔ چنانچہ حضرت علقمہ، مسروق اور حسن رحمہم اللہ تعالیٰ اس سے روایت کے ناقل (راوی) ہیں تو اب یہ راوی معروف بالعدالۃ ہو گئے۔

وھو الخ احناف فرماتے ہیں کہ دوسرے قیاس سے اس کی مزید تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ موت مہر مثل کو مؤکد کر دیتا ہے جس طرح مہر طے شدہ مؤکد ہوتا ہے۔

(فائدہ):۔ ماروی کما رواہ الترمذی مشکوۃ کتاب النکاح، اُریٰ مجہول یعنی میں گمان کرتا ہوں۔

لاوکس ولا شطط نہ کم اور نہ زائد۔ فسرّ خوش ہوئے آخر یہ خوشی کیوں نہ ہوتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے ساتھ ان کا فیصلہ موافقت کر گیا۔ بوال علی عقبیه اھل عرب کی یہ عادت تھی کہ وہ ایڑیوں کو کھڑا کر کے اس پر پیشاب کرتے تھے اسی جگہ جہاں کے بیٹھے ہوتے۔

فذھب مالك الخ:۔ حضرت امام مالک اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ ظاہر حدیث کے مطابق حکم فرماتے ہیں اور امام ابن ابی لیلی اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں دودھ کی قیمت کی (حساب کے مطابق) ادائیگی کرے اور امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو اس بکری وغیرہ کے واپس کرنے کا حق ہی نہیں البتہ بائع سے اس قدر ثمن میں سے واپس لے سکتا ہے جس قدر اس نے دھوکہ سے ثمن زائد وصول کر لیا بعض شراح نے اسی طرح بیان کیا ہے کیونکہ یہ عیب نہیں ہے جس کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہو۔

ثم ھذا الخ یہ فرق جو بیان کیا گیا ہے کہ راوی معروف بالفقہ کی روایت کا درجہ قبول ایک نوع کا ہے اور معروف بالعدالۃ (بلا فقہ) کا دوسری نوع کا ہے اس کے قائل عیسیٰ بن ربان، بکثرت علماء متاخرین، امام ابوالحسن الکرخی اور ایک جماعت علماء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ راوی کا فقیہ ہونا قیاس پر روایت (حدیث) کے مقدم ہونے کیلئے شرط نہیں بلکہ ہر عادل راوی کی روایت قیاس پر مقدم ہوتی ہے البتہ (یہ شرط ہے کہ) وہ روایت کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حمل بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث فی الجنین کو قبول فرمایا اور غرہ واجب فرمایا جنین کے ضائع ہونے میں حالانکہ یہ قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا اقتضاء تو یہ تھا (اور ہے) کہ اگر وہ جنین زندہ پیدا ہوا تھا تو

کامل دیت واجب ہو اور اگر وہ مردہ تھا تو غیرہ واجب ہے۔

واما حدیث الوضوء الخ متن مذکور ان وافق الخ کا تقاضا یہ تھا کہ الوضوء علی من الخ والی حدیث قابل قبول نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ خلاف قیاس ہے مگر اس کے باوجود کہ وہ خلاف قیاس ہے پھر بھی قابل قبول ہے حضرات فقہاء احناف کے نزدیک شارح جواباً فرماتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ اس روایت کے راوی کبار صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی ایک بڑی جماعت ہے۔ مثل حضرت جابر، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما (وغیرہ) اس وجہ سے اس کو قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔

(**فائدہ**):۔الجنین:۔بفتح الجیم جو بچہ کہ شکم مادر میں ہو اور ہر وہ شی جو کہ پوشیدہ ہو یعنی اگر کسی کی ضرب وغیرہ سے ایک حاملہ عورت کا بچہ (جنین) ضائع ہو جائے تو اس پر غرہ واجب ہے۔(غرہ کی دیت جس کی مقدار یہ ہے)۔

وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرًا، فلا يقبل، وهذا هو القسم الرابع من المجهول، ومثاله: ما روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلّقها ثلاثًا، ولم يفرض لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، وردّه عمر، وقال: لا ندع كتاب ربّنا وسنة نبيّنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، أحفظت أم نسيت؟ فإني سمعت رسول الله يقول: لها النفقة والسكنى. وقد قال ذلك عمر بمحضر من الصحابة؛ فلم ينكره أحد؛ فكان إجماعًا على أن الحديث مستنكر. ولكن قيل: أراد عمر بالكتاب والسنة والقياس على الحامل المبتوتة، وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس، وقيل: بيّن السنة هو بنفسه، وأراد بالكتاب قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ في باب السكنى، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ في باب النفقة. وإن لم يظهر، هذا هو القسم الخامس من المجهول، أي إن لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل بردّ ولا قبول يجوز العمل به، ولا يجب بشرط إن لم يكن مخالفًا للقياس، وفائدة إضافة الحكم حينئذٍ إلى الحديث دون القياس أن لا يتمكّن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم.

(**ترجمہ وتشریح**):۔مذکورہ اقسام خمسہ کی قسم رابع اور اگر اسلاف نے اس کو رد کر دیا ہے تو یہ رد کر دینا غیر معروف ہونا ہے۔لہٰذا اس راوی کی روایت کو قبول نہ کیا جائے گا۔مثلاً فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے۔

ان زوجھا الخ مشکوۃ۔فلا یقبل یعنی اگر وہ روایت قیاس کے خلاف ہے تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں کیونکہ اسلاف (صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کا اس روایت کو رد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس روایت میں اس راوی پر اشکال ہوا ہے۔چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فاطمہ بنت قیس کی روایت (مذکورہ) کو رد فرمایا تھا اور کہا تھا "لاندع کتاب ربنا الخ" اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ ارشاد نبوی نقل فرمایا "فانی سمعت الخ" اور یہ تمام کلام حضرات صحابہ کی موجودگی میں فرمایا جس پر کسی نے نکیر نہیں کی گویا کہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس حدیث (غیر معروف) پر سب نے اجماع کر لیا کہ وہ قابل قبول نہیں۔ولکن الخ بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کتاب اللہ وسنت سے مراد لیا ہے حاملہ مبتوتہ اور طلاق رجعی والی معتدہ پر قیاس کرتے ہوئے یہ اشارہ فرمایا ہے یعنی جس طرح احتباس جو کہ سبب وجوب نفقہ ہوتا ہے حاملہ مبتوتہ اور معتدہ عن

طلاق رجعی ان دونوں میں موجود ہے اسی طرح مطلقہ ثلاث میں احتباس پایا جاتا ہے لہٰذا احتباس اس سب کے درمیان مشترک ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس طرح قیاس فرمایا اور اس روایت کو رد کیا۔ ایک قول حضرت امام طحاوی حنفی رحمۃ اللہ کا بھی ہے وہ فرماتے ہیں کہ سنت سے مراد تو خود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیان فرمائی اور کتاب اللہ سے مراد یہ آیت قال تعالیٰ "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" اور یہ آیت قال تعالیٰ والمطلقات الخ ہے۔

وان لم الخ:۔ پانچویں قسم:۔ حضرات اسلاف کے درمیان اس کا قبول ورد ظاہر نہ ہوسکا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس خبر واحد پر عمل کرنا جائز ہے البتہ واجب نہیں بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

وفائدة الخ! شبہ ہوتا ہے کہ جب وہ خبر واحد حدیث قیاس کے مخالف نہیں بلکہ قیاس سے بھی اسی طرح حکم ثابت ہوتا ہے مگر اس کے باوجود حکم کی اضافت اسی خبر واحد (قسم خامس) کی جانب ہوگی قیاس کی جانب نہیں کیوں؟ اور اس میں کیا فائدہ ہے؟

جواب! ایسی صورت میں حکم کی اضافت حدیث کی جانب کرنے میں فائدہ یہ ہے کہ فریق مخالف اس میں حکم کی نفی پر قادر نہ ہوگا جیسا کہ وہ قیاس میں قادر ہوتا ہے۔

شرائط راوی

ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوی شرع فی شرائطه، فقال: وإنما جعل الخبر حجة بشرائط فی الراوی، وهی أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام. فالعقل: وهو نور فی بدن الآدمی يضیء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهی إليه درك الحواس، أی نور يضیء بسبب ذلك النور طريق يُبتدی بذلك الطريق من مكان ينتهی إلی ذلك المكان درك الحواس، مثلاً لو نظر أحد إلی بناء رفيع انتهی درك البصر إلی البناء، ثم يبتدء منه طريق إلی أنه لا بد له من صانع ذی علم وحكمة، فمبتدأ العقول هو منتهی الحواس، وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس إلی المعقول، وأما إذا كان معقولاً صرفًا، فإنما يبتدء به طريق العلم من حيث يوجد. فيَتَبدّی المطلوب للقلب، فيدركه القلب بتأمّله، وفيه تنبيه علی أن القلب مدرك، والعقل آلة له علی طريق أهل الإسلام، فللقلب عين باطنة يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل كما أن فی الملك الظاهر تدرك العين بعد الإشراق بالشمس أو السراج، وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة أو الباطنة. والشرط الكامل منه، أی الشرط فی باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه، وهو عقل الصبی والمعتوه والمجنون؛ لأن الشرع لما لم يجعلهم أهلاً للتصرف فی أمور أنفسهم ففی أمر الدين أولی، وهذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ، والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبی فيه؛ إذ لا خلل فی تحمله لكونه مميِّزًا، ولا فی روايته لكونه عاقلاً.

(**ترجمه وتشريح**):۔ راوی کی اقسام (خمسہ) سے فراغت کے بعد شرائط (برائے) راوی کو بیان کرتے ہیں۔

فقال وانما الخ خبر واحد کے حجت ہونے کیلئے اس کے راوی میں چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے اور شرائط سے مراد صفات ہیں کہ راوی ان صفات سے متصف ہونا چاہئے وہ صفات چار ہیں (۱) صاحب عقل ہو (۲) صاحب ضبط ہو (۳) صاحب عدالت ہو (۴) مسلمان ہو۔ جن کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

العقل الخ عقل کامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ کیونکہ خبر وہ کلام ہے جس کی وضع معنی ظاہر کرنے کی غرض سے ہوتی ہے اور اس کا اعتبار بغیر عقل کے ہو نہیں سکتا۔ **عقل کی تعریف**۔ عقل وہ ایک خاص قسم کا نور ہے جو انسان کے بدن (سر یا قلب) میں موجود ہے جس کے ذریعہ راستہ روشن ہو جاتا ہے۔ وہ راستہ ایسا ہوتا ہے کہ جس کے ذریعہ کھل جاتا ہے۔

مثلاً اگر کوئی شخص کسی بلند تعمیر کو دیکھے تو نگاہ کی گہرائی اس کی بناء کا ادراک کرلیتی ہے اس کے بعد نور عقل کے ذریعہ ایک ایسی راہ سامنے آتی ہے کہ وہ معلوم کرلیتا ہے کہ اس عمارت کا کوئی کاریگر ضرور ہے جو کہ ذی علم بھی ہے اور صاحب حکمت بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عقول کی جہاں سے ابتداء ہوتی ہے حواس کا وہاں اختتام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ امور اس نوع کے ہوں کہ محسوس سے معقول کی طرف انتقال ہونا ممکن ہے اور اگر وہ اشیاء اس نوع کی ہوں کہ ان میں صرف معقولیت ہی ہو تو اس نور عقل کے ذریعہ طریق علم روشن ہوتے ہیں جس سے کہ وہ ادراک علم کرسکے جب انسان کو یہ نورانیت حاصل ہو جاتی ہے تو قلب پر مطلوب آشکارا ہو جاتا ہے جس کا ادراک غور وفکر کے ذریعہ قلب کرلیتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے اس حقیقت پر تنبیہ فرمائی ہے کہ قلب مدرک ہے اور عقل اس کا آلہ جس سے کہ وہ اہل اسلام کے طریقہ کو معلوم کرلیتا ہے پس قلب کیلئے ایک باطنی آنکھ کا ہونا ثابت ہوگیا جس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔ (البتہ اس ادراک کو) عقل کے ذریعہ روشنی ملتی ہے اس کے بعد ادراک ہوگا جیسا کہ ظاہر میں آنکھ ادراک کرتی ہے (مگر) سورج یا چراغ کی روشنی ہو جانے کے بعد حکماء کی رائے اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں (اصل) مدرک نفس ناطقہ ہے جو کہ عقل اور حواس ظاہرہ یا حواس باطنہ کے واسطہ سے ادراک کرتی ہے اور شرط مذکورہ میں کامل عقل کا ہونا ضروری ہے یعنی عاقل، بالغ کی عقل چنانچہ بچہ اور دیوانہ کی عقل قاصر ہے (ناقص) وہ معتبر نہیں اس وجہ سے کہ جب شرعاً یہ اپنے نفس میں تصرف کے اہل (مخاطب) مکلف نہیں تو امر دینی میں بدرجہ اولیٰ مکلف نہیں البتہ اگر سماع تو اس حدیث کا بلوغ سے قبل ہوا تھا مگر اب اس کی روایت بعد بلوغ ہو رہی ہے تو بچہ کا قول معتبر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اب اس کے تحمل میں کوئی نقص نہیں اس وجہ سے کہ اب وہ ممیز ہے اور صاحب عقل ہے۔

والضبط هو سماع الكلام كما يحقّ سماعه، أى سماعًا مثل سماع شىء يحقّ سماعه، يعنى من أوّله إلى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية، وإنما قال ذلك؛ لأنه كثيرًا ما يجئ السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد أن مضى شىء من أوّله وفاته ولم يعلمه المعلّم للازدحام حتى يردّد الكلام الماضى بعد حضوره، فمثل هذا السماع لا يكون حجة فى باب الحديث، بل يكون تبرّكًا كما يُؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبرّكًا لهم. ثم فهمه بمعناه الذى أريد به لغويًا كان أو شرعيًا، لا أن يقتصر على حفظ الألفاظ فقط؛ لأنه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت. ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه وله راجع إلى

المسموع، والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة أي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له. ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته، أي مع مذاكرته حال كونه مستقرًا على إساءة الظن بنفسه بأن لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة، بل يقول: إني إذا تركته نسيته، وهذا كله إلى حين أدائه أي إلى حين أن يؤديه ويبلغه إلى شخص آخر كذالك واحدًا كان أو جماعةً، فحينئذٍ تفرغ ذمته عند الله تعالى، وتشتغل به ذمة إنسان آخر يؤدّيه إلى أحد، وهكذا إلى يوم التناد أو إلى أن تُؤلَف كتب الأحاديث، وهذا بخلاف القرآن؛ لأنه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه؛ لأنه ما ثبت في الأصل إلا بأيمة الهدى وخير الورى، وهم نقلوه بعد الضبط التام، ونظمُه في نفسه معجز يتعلّق به الأحكام فلم يعتبر معناه، ولأنه محفوظ عن التغيير، ومصون عن التبديل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ﴾ فيصحّ نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه.

(ترجمہ وتشریح):۔الضبط الخ:۔اس میں چند امور کی رعایت کرنا ہے(۱) کامل توجہ کے ساتھ متکلم سے کلام کا سننا (۲)اس کا سمجھنا(۳)اس کلام کو محفوظ رکھنا(۴)اس کی حدود حفظ کی رعایت کے ساتھ (متکلم کے طریقہ پر) قائم وثابت رہنا۔

(فائدہ):۔ضبط کی شرط اس وجہ سے ہے کہ اس کے بغیر اس کا صدق ممکن نہیں امور اربعہ کی تشریح قال الشارح اى سماعاً الخ یعنی سماع کما یحق سماعه کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو اول سے آخر تک سنے تمام کلمات اور کلمات کی ہیئت ترکیبیہ کو بھی سنے۔وانما قال ذلك مصنف رحمۃ اللہ نے حق سماع کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ بسا اوقات مجلس وعظ میں سامع حاضر ہوتے ہیں قدرے حصہ وعظ وکلام گزر جانے کے بعد اور ان کا وہ ابتدائی کلام ان کے سماع میں نہیں آتا اب کثرت بھیڑ کی وجہ سے معلم اس کے بعد میں آنے والے کو نہیں بتلا سکتا تو اس طرح کا کلام اور سماع حدیث کے باب میں حجت کے قابل نہیں یہ تو ایک تبرک کی حیثیت سے شرکت ہوگئی جب مکمل طور پر کلام کو سنا تو اس کے بعد کلام کے مفہوم کو سمجھ لیا گیا۔

من حيث اللغة يامن حيث الشرع فقط حفظ الفاظ پر اقتصار کرنا کافی نہ ہوگا کیونکہ یہ سماع کامل نہیں بلکہ اس کو تو سماع صوت (صرف آواز کا سن لینا) ہے اور ظاہر ہے کہ آواز کا سن لینا فہم کیلئے مفید نہ ہوگا فہم کے بعد پوری انسانی قوت کے ساتھ اس کلام کو محفوظ کرے۔

حفظ اور له متن کی عبارت میں کلمات کی ضمیریں کلام مسموع کی جانب راجع ہیں،الجهود (مصدر میمی ہے) الجهد کے معنی میں لغوی معنی طاقت ایک مرتبہ حفظ کرنے کے بعد (کافی نہ ہوگا بلکہ) اس کلام کے حفظ پر اس کی محافظت پر اس کی حدود کی رعایت کرتے ہوئے ثابت وقائم رہے (تاکہ کلام محفوظ رہے) حدود کی محافظت کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام سے جو ثابت ہوا اس پر اپنی ذات سے عمل کرے اور اس پر نگاہ رکھے کہ برابر اس کا مذاکرہ (تکرار حفظ تکلم) کرتا رہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ایسا نہ کرنے پر میں بھول سکتا ہوں لہٰذا اس کو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہونا چاہئے اور اس کلام کو اسی طرح دوسرے تک پہنچا دے۔ ایک شخص کو یا ایک جماعت کو، اب وہ عند اللہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو چکا اور اب اس کی ذمہ داری دوسرے شخص پر آ گئی حتی کہ یہی صورت اور طریقہ کار قیامت تک یا اس وقت تک کہ جب تک کتب احادیث کی تا ت شروع ہوں (جیسا کہ فی زمانا یہ سلسلہ شروع

ہو چکا۔ لہٰذا اس شرائط میں بعض اجزاء درجہ شرط سے نکل چکے ہیں) البتہ یہ شرائط مذکورہ (فہم وغیرہ) قرآن کریم کیلئے نہیں ہیں اس وجہ سے کہ اس میں کلمات قرآن کونقل کرنے کیلئے فہم شرط نہیں۔ اس وجہ سے کہ قرآن کریم ابتداء ہی میں ضبط تام کے بعد نقل ہوا ہے اور نفس کلام سے بھی بہت سے احکامات متعلق ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن کریم کے کلمات کا نقل کرنا بلافہم کے بھی درست ہے۔ چنانچہ حالت جنابت وغیرہ میں تلاوت کلام پاک جائز نہیں۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کی حفاظت کی ذمہ داری خاص طور پر بذات خود لی ہے۔ قال تعالیٰ "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ الخ" لہٰذا قرآن کریم نقل کرنا جائز ہے اس شخص کیلئے بھی جو اس کے معنی بھی نہ سمجھتا ہو! (مشکوٰۃ الانوار)

والعدالة، وهي الاستقامة في الدين، وهو يتفاوت إلى درجات متفاوتة بالإفراط والتعصب، والمعتبر ههنا كمالها، وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصرّ على صغيرة سقطت عدالته، وإن لم يصرّ على صغيرة بل يُلِمّ بها أحيانًا لم تسقط عدالته؛ لأن الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الأنبياء ومتعذر في حق عامة البشر، والإصرار على رضى الله عنه ذلك يكون بمنزلة الكبيرة، فيجب الاحتراز عنه، وفي الكبائر اختلاف، فعن ابن عمر أنها سبع: الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة، وقذف المحصَنة، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم، وروى أبو هريرة مع ذلك أكل الربا، وعلى أضاف إلى ذلك السرقة، وشرب الخمر، و زاد بعضهم الزنا، و اللواطة، والسحر، وشهادة الزور، و اليمين الكاذبة، وقطع الطريق، والغيبة، والقمار، وقيل: هما أمران إضافيان، فكل ذنب باعتبار ماتحته كبير، و باعتبار ما فوقه صغير. دون القاصر، وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل، فإن الظاهر أن كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب و يمتنع عن خلاف الشرع، ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث؛ لأن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو هوى النفس، فكان عدلاً من وجه دون وجه، وإنما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود و القصاص ما لم يطعن الخصم، فإذا كان في الحدود و القصاص أو طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا أيضًا.

(**ترجمه وتشريح**):۔ والعدالہ الخ یعنی دین میں استقامت اختیار کرنا اور استقامت کے درجات مختلف ہیں کہ جس قدر استقامت دین پر مستحکم اور قوت کے ساتھ قائم ہوگا اسی درجہ کا وہ اعلیٰ درجہ کا عادل ہوگا اور روایت حدیث کے باب میں جس عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اس کی عدالت کامل ہو وہ یہ ہے کہ اس کا رجحان دین کی جانب ہو اور اس کی عقل بھی اور نفسانی خواہشات اور شہوت رانی سے دور رہتا ہے لہٰذا اگر وہ کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے گا یا کسی صغیرہ پر اصرار کرے گا تو اس کی عدالت ختم ہو جائے گی۔ البتہ اگر کبھی کسی صغیرہ گناہ میں پڑ گیا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ ہر گناہ سے (دائمی طور پر بچنا) حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیات میں سے ہے اور عوام الناس کے حق میں یہ امر دشوار ہے۔

والاصرار الخ اصرار کے معنی کسی کام کو بار بار کرنا، اس پر جماؤ کر لینا لہٰذا صغائر پر اصرار کرنا اس کو کبیرہ کے درجہ میں پہنچا دیتا ہے لہٰذا اصرار علی الصغائر سے پرہیز کرنا واجب ہے اور گناہ کبائر میں (کہ وہ کس قدر ہیں اور کون سے ہیں) اختلاف ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ وہ سات ہیں الاشراك الخ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان سات کے ساتھ نمبر آٹھ سود کھانا اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے ساتھ (۹) چوری کرنا (۱۰) شراب پینا اور بعض حضرات نے اور بھی چند امور کو اس میں شمار کیا ہے۔

الزنا الخ ایک دوسری جماعت کی یہ رائے ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ یہ دونوں امر اضافی ہیں یعنی ہر گناہ اس گناہ کے بالمقابل جو کہ اس کے تحت ہے وہ کبیرہ ہے اور اپنے سے اوپر کے بالمقابل وہ صغیرہ ہے اور اگر تفصیل اس باب میں دیکھنا ہو تو راقم الحروف کی شرح مشکوٰۃ (تشریحات علی المشکوٰۃ اردو) کا ملاحظہ کریں۔

دون القاصر الخ:۔ اس عبارت کا تعلق ما قبل کی عبارت سے یعنی والعدالة وهي الاستقامة في الدين دون القاصر الخ۔ سے ہے یعنی عدالت کامل درجہ کی معتبر ہے روایت حدیث میں عدالت قاصرہ کافی نہیں اور عدالت قاصرہ وہ ہے کہ جو ایک مسلمان میں اس کی ظاہری حالت سے نظر آتی ہو کیونکہ ظاہری امر تو یہی ہے کہ ہر مسلمان جس کی عقل میں اعتدال ہو وہ جھوٹ سے پرہیز کرے گا اور اجتناب کرے گا لیکن روایت حدیث میں یہ کافی نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس ظاہر کے ایک دوسرا ظاہر بھی مخالف ہے اور وہ انسان کا ہوی نفس میں مبتلاء ہو جانا۔ لہٰذا صرف ظاہر سے عادل ہونا من وجه ہوگا۔ من كل وجه نہیں البتہ اس میں نوع کی عدالت حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے امور میں کفایت کر جائے گی بشرطیکہ فریق ثانی اعتراض نہ کردے اور عدم اعتماد ظاہر کر دے شاہد پر لہٰذا اب ان کی شہادت ان معاملات میں معتبر نہ ہوگی جبکہ روایت حدیث کا معاملہ ایک عظیم معاملہ ہے اس میں کافی احتیاط کی ضرورت ہے اس وجہ سے اہل اصول نے راوی کی عدالت میں کافی احتیاط کو پیش نظر رکھا ہے۔

والإسلام: وهو التصديق والإقرار بالله تعالى كما هو واقع، فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق إلى المُخبِر اختيارًا؛ لأن الإذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يُسمّى ذلك إيمانًا، قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَ هُمْ﴾ وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع، ولو سلّم فكفرهم باعتبار أمارات الإنكار، و الإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام، أو ركنٌ مثل التصديق بأسمائه وصفاته، بدل من قوله: بالله، ويحتمل أن يكون متعلّقًا بالواقع المقدر خبرًا لهو، والأسماء هي المشتقات من الرحمن و الرحيم والعليم والقدير، والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة. وقبول أحكامه وشرائعه يحتمل أن يكون مرفوعًا معطوفًا على الإقرار، ويحتمل أن يكون مجرورًا معطوفًا على قوله: بأسمائه وصفاته. والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا، أي الشرط في الإسلام بيان الشرائع إجمالاً بأن يقول: كل ما جاء به محمد فهو حقّ، وإن الله تعالى مع جميع صفاته قديم، ثابت، حقّ، وقد كان النبي ﷺ يكتفي بالإيمان الإجمالي حيث قال لأعرابي شهد بهلال رمضان: أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، فقبل شهادته

وحَكَم بالصوم، وقال لجارية: أين اللّٰه؟ قالت: في السماء، فقال: مَن أنا؟ فقالت: أنت رسول اللّٰه، فقال لمالكها: أعتقها فإنها مؤمنة، وقال بعض المشايخ: لا بدّ من الوصف على التفصيل حتى إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام، فلم تَصِف، فإنها تَبين من زوجها، وجعل ذلك رِدّة منها، وفيه حرج عظيم لا يخفى. ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدّت غفلته، تفريع على الشروط الأربعة على غير ترتيب اللفّ، فالكافر راجع إلى الإسلام، والفاسق إلى العدالة، والصبي والمعتوه إلى كمال العقل، والذي اشتدّت غفلته إلى الضبط، وأما الأعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وإن لم تقبل شهادتهم في المعاملات، هكذا قيل.

(**ترجمه وتشريح**):۔الاسلام الخ یعنی قلب سے تصدیق کرتا ہواور زبان سے اقرار کرتا ہو ذات باری تعالیٰ کا

کما ھو الخ التصدیق یعنی اختیاری طور پر مخبر کی جانب صدق کی نسب کرنا اور یہ قید اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ اذعان (قلبی اقرار) کی کیفیت کبھی کفار کے قلب میں پائی جاتی ہے ضرورتاً مگر اس پر ایمان کا اطلاق نہیں ہوسکتا جیسا کہ باری تعالیٰ نے خبر دی ہے قال تعالیٰ "یعرفونه الخ" اور اختیاری تصدیق کفار کے حق میں پائی نہیں جاتی اور اگر اس کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو کفار کا کفر علامت انکار کی بنیاد پر بھی قائم ہے اور احکام کے اجراء کیلئے اقرار باللسان شرط ہے یا یہ کہ وہ رکن کا درجہ رکھتا ہے جس طرح تصدیق رکن ایمانی ہے۔

باسمائہ الخ باللّٰہ سے یہ بدل ہے اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس جگہ الواقع مقدر تسلیم کیا جائے اور اس کے متعلق اس کو گردانا جائے بعد ترکیب یہ ھو کی خبر ہو جائے گی الاسماء جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفات پر دلالت کرتے ہیں مثلاً الرحمن الرحیم، العلیم، القدیر وغیرھم الصفات پر مشتقات العلم والقدرۃ (وغیرھا) کے مبادی ہیں۔

وقبول احکامہ الخ اس کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) بحالت رفع جبکہ اس کا عطف الاقرار پر ہو۔(۲) بحالت جر جبکہ اس کا عطف باسمائہ پر ہو۔شرائع شریعت کی جمع، شریعت وہ احکامات ہیں جن کا مکلّف اہل ایمان کو بتایا جاتا ہے۔ (۲) نیز شریعت کی تعریف یہ بھی کی گئی ہے الثابتۃ بالدلائل القطعیۃ۔یعنی جو امور دلائل قطعیہ سے ثابت شدہ ہوں۔

والشرط فیہ الخ:۔البیان پر الف لام، مضاف الیہ کے قائم مقام ہے۔اسلام (مسلمان ہونے) میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ شرائع[1] اسلام کا بیان، اظہار کرے مثلاً اس طرح اقرار کرے، کل ماجاء بہ الخ ہر وہ امر جس کو آپ ﷺ لائے ہیں وہ برحق ہے اور حق تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم اور ثابت اور حق ہے۔

چونکہ آپ ﷺ کی سنت یہ رہی ہے کہ ایمان اجمالی پر اکتفاء فرماتے تھے چنانچہ ایک اعرابی جس وقت حاضر خدمت ہوئے اور انہوں نے ہلال رمضان کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے سوال فرمایا کیا تو اس کلمہ شہادت "ان لا الٰہ الخ" کا اقرار کرتا ہے؟ اعرابی نے جواب دیا نعم (جی ہاں میں اقرار کرتا ہوں) پس آپ ﷺ نے اس کی شہادت کو قبول کیا

---

(۱) یہ شرط اس وقت ہے جبکہ اس میں کوئی علامت مسلمان ہونے کی اس شخص میں نظر آ رہی ہو لہٰذا جب علامت واضح طور پر ثابت ہے مثلاً نماز کیلئے حاضر ہوتا ہے تو اب یہ شرط نہ رہے گی۔

اور روزہ کا حکم (اعلان) فرمادیا، دوسرا واقعہ۔ آپ ﷺ نے ایک باندی سے دریافت فرمایا أین اللّٰہ ؟ اللہ کہاں ہے؟ جواب دیا آسمان میں۔ سوال فرمایا مَنْ أنا ؟ میں کون ہوں؟ جواب دیا آپ اللہ کے رسول ہیں اس کے بعد آپ ﷺ نے اس باندی کے مالک سے فرمایا اس کو تو آزاد کردے، یہ مؤمن ہے بعض مشائخ کی یہ رائے ہے کہ تفصیلاً بیان کرے صفات کا مگر جمہور علماء اس کے خلاف نہیں ہیں کہ اس میں عظیم حرج ہے۔

ولہذا الخ یہی وجہ ہے کہ کافر فاسق بچہ اور دیوانہ دائمی کی خبر (واحد) کو قبول نہیں کیا جاتا ہے مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت شرائط مذکورہ کی فرع ہے الاسلام کے بالمقابل الکافر، العدالتہ کے بالمقابل (الفاسق) اور کمال عقل کے بالمقابل الصبی اور المعتوہ اور الضبط کے بالمقابل و الذی اشتدت غفلتہ (جس کی غفلت حد سے بڑھ گئی ہو)۔

البتہ اعمٰی، محدود فی القذف، عورت، غلام کی خبر واحد قابل قبول ہے اس وجہ سے کہ شرائط موجود ہیں اگرچہ معاملات میں ان کی شرائط معتبر نہیں یہی بعض حضرات کی رائے ہے۔

(فائدہ):۔ بدعتی اور جن کے عقائد باطل ہوں ان کی خبر فی الحدیث معتبر ہے یا نہیں ایک قول ہے کہ ان کی خبر اصلاً قابل قبول نہیں دوسرا قول ہے کہ جو جماعت کذب کو مباح قرار دیتی ہو اس کی خبر فی الحدیث معتبر نہیں مثلاً شیعہ کی وہ جماعت جو کہ غلو کی حد تک پہنچی ہوئی ہے۔

دوسری تقسیم

والتقسيم الثاني في الانقطاع، أي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله. وهو نوعان: ظاهر وباطن. أما الظاهر فالمرسل من الأخبار بأن لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله، بل يقول: قال الرسول: كذا، وهو أربعة أقسام؛ لأنه إما أن يرسله الصحابي، أو يرسله القرن الثاني والثالث، أو يرسله من دونهم، أو هو مرسل من وجه دون وجه. وهو: إن كان من الصحابي فمقبول بالإجماع؛ لأن غالب حاله أن يسمع بنفسه منه، وإن كان يحتمل أن يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرًا حينئذٍ، فإن أرسل الصحابي يقول: قال رسول الله ﷺ: كذا، وإن أسند يقول: سمعت رسول الله ﷺ، أو حدثني رسول الله ﷺ كذا. ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا، أي مقبول عند الحنفية بأن يقول التابعي أو تبع التابعي: قال رسول الله ﷺ: كذا، وعند الشافعي لا يقبل؛ لأنه إذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة، فإذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الأولى إلا إذا تؤيدّ بحجة قطعية، أو قياس صحيح، أو تلقّته الأمة بالقبول، أو ثبت اتصاله بوجه آخر. ونحن نقول: إن كلامنا في إرسال مَن لو أسنده إلى شخص آخر يقبل، ولا يُظنّ به الكذب، فَلأنْ لا يظن به الكذب على رسول الله أولى، بل هو فوق المسند؛ لأن العدل إذا اتّضح له طريق الإسناد يقول بلا وسوسة: قال: كذا وكذا، وإذا لم

يتّضح له ذلك يذكر أسماء الراوي ليحمله ما تحمّل عنه، ويفرغ ذمته من ذلك. وإرسال من دون هؤلاء بأن يقول من بعد القرن الثاني والثالث: قال النبي ﷺ: كذا مقبول. كذلك عند الكرخي خلافًا لابن أبان؛ لأن الزمان بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي ﷺ بعدالتهم فلا يقبل والذي أرسل من وجه، وأسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح إلا بوليّ رواه إسرائيل بن يونس مسندًا، وشعبة مرسلاً، فيغلب إسناده على إرساله، وقيل: لا يقبل؛ لأن الإسناد كالتعديل والإرسال كالجرح، وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح.

(ترجمه وتشریح):۔سنت کی قسم اول اتصال سے متعلق ہے یعنی حدیث کے اتصال کا ثابت نہ ہونا یعنی آپ ﷺ سے ہم تک سند متصل نہیں ہے جس کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن یعنی یہ انقطاع ظاہراً ہو یا یہ انقطاع فی السند باطناً ہو ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

اما الظاهر الخ:۔ مرسل من الاخبار یعنی راوی اپنے اور آپ ﷺ کے درمیان کے واسطوں کو حذف کر دے اور درمیانی واسطوں کو ترک کر کے اس طرح روایت کرتا ہو "قال الرسول ﷺ كذا۔ الوسائط:۔ واسطہ کی جمع (درمیان، درمیانی) اس پر الف لام برائے جنس ہے خواہ درمیان سند سے کسی صحابی کو حذف کر دیا ہو جو کہ اس خبر کے اصل سامع (راوی) تھے یا اور کسی راوی کو۔

وهو الخ اس ارسال کی چار اقسام ہیں (۱) کسی صحابی کو حذف کیا ہو (۲) قرن ثانی (تابعی) کے راوی کو ترک کیا ہو (۳) قرن ثالث (تبع تابعی) کے راوی کو حذف کیا ہو (۴) یا ان کے علاوہ اور کسی کو ترک کر دیا ہو۔

وهو ان كان الخ:۔ اگر ارسال نوع اول ہے یعنی صحابی سے تو بالاتفاق قابل قبول ہے اس وجہ سے غالب یہی ہے کہ ان صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بذات خود آپ ﷺ سے سماعت کی ہوگی اگر چہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ان صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود تو آپ ﷺ سے سماعت نہیں کی بلکہ دوسرے صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سامع ہیں لہٰذا اگر صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارسال کیا اور یہ کہا قال رسول الله ﷺ الخ اور یا اس طرح اسناد کرے سمعت رسول الله ﷺ كذا۔ یا اس طرح روایت کرے، حدثني رسول الله ﷺ كذا۔ ہر صورت قابل قبول ہے۔

ومن القرن الثاني الخ:۔ اور قسم ثانی وثالث بھی احناف کے نزدیک مثل قسم اول کے قابل قبول ہے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک قابل قبول نہیں دلیل یہ ہے کہ جب راوی کی صفات نامعلوم ہوں تو وہ حدیث حجت نہیں اور اس صورت میں تو ذات اور صفات دونوں ہی نامعلوم ہیں تو اب بدرجہ اولیٰ قابل قبول نہ ہوگی البتہ ان امور میں سے اگر کوئی امر پایا گیا تو قابل قبول ہوگی (۱) اس کی تائید کسی حجت قطعی سے ہو رہی ہو۔ (۲) قیاس صحیح سے تائید ہو۔ (۳) امت نے اس کو قبول کیا ہو۔ (۴) یا کسی دوسری صورت میں اس کا اتصال ثابت شدہ ہو۔

ونحن نقول الخ:۔ ہماری گفتگو اس راوی کے ارسال سے متعلق ہے کہ اگر وہ اس خبر کی اسناد کسی دوسرے راوی (دوسری سند) سے نقل کرے تو وہ قابل ہو جائے گی کہ اس شخص کی جانب سے کذب کا گمان نہیں ہو سکتا اور جب اس شخص پر کذب کا گمان

جا ہی نہیں سکتا تو بدرجہ اولی یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب کس طرح بول سکتا ہے اور کذب کے ساتھ کس طرح یہ کہہ سکتا ہے، قال رسول اللہ ﷺ بلکہ یہ صورت تو سند سے اولی درجہ پر ہوگی۔

لان العدل الخ:۔ اس وجہ سے کہ عدالت نے جب اس کے طریق اسناد کو واضح کر دیا تو اب وہ بلاوسوسہ کے یہ کہہ سکتا ہے قال رسول اللہ ﷺ کذا اور اگر اس کیلئے عدالت واضح نہیں ہوئی تو راوی کے اسماء کو ذکر کرے گا تاکہ راوی کا عدل برداشت کرلے اس امر کو جس کو اس راوی کی طرف سے اس عدل نے برداشت کیا ہے اور وہ اپنے ذمہ سے بری ہو جائے۔ وارسال الخ اور قرن ثانی وثالث کے روایت کنندہ اس طرح روایت کریں قال النبی ﷺ کذا۔ یہ بھی امام کرخی رحمۃ اللہ کے نزدیک قابل قبول ہے، ابن ابان اس کے خلاف ہیں کیونکہ قرن ثالث کے بعد والا زمانہ فسق کا زمانہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن ثالث کے بعد والوں کی عدالت کی شہادت نہیں دی۔ لہٰذا قابل قبول نہ ہوگی۔

والذی ارسل الخ:۔ اور اگر من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو تو عامۃ المشائخ کے نزدیک وہ روایت بھی قابل قبول ہے، مثل اس حدیث "لا نکاح الخ" کہ اس روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً لہٰذا اس کے ارسال پر اس کا مسند ہونا غالب ہو گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں یہ بھی قابل قبول نہیں کیونکہ اسناد کا ہونا تو مثل تعدیل کے ہے اور ارسال ہونا مثل اس میں جرح کے ہو جانے کے ہے اور جب یہ دونوں امر جمع ہو جائیں تو تعدیل غالب آ جائے گی جرح پر۔

وأما الباطن فنوعان: بأن يكون الاتصال فيه ظاهرًا، ولكن وقع الخلل بوجه آخر، وهو فقد شرائط الراوى، أو مخالفته لدليل فوقه. فإن كان لنقصان فى الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر، والفاسق، والصبى، والمُغفّل. وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب كحديث لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ وكحديث مَن مسّ ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ لأنه فى مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مسّ الذكر. أو السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله ﷺ: البيّنة على المدّعى واليمين على من أنكر وهو مشهور، أو الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية فى الصلاة الذى رواه أبو هريرة، فإن حادثة الصلاة مشهورة مستمرّة كان يحضرها ألوف من الرجال ولم يسمع التسمية إلا أبو هريرة، وهذا شىء عجيب. أو أعرض عنه الأيمة من الصدر الأول يعنى أن الصحابة إذا تكلّموا فيما بينهم بالرأى، ولم يلتفتوا إلى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه، مثل ما رُوى أن الصحابة اختلفوا فيما بينهم فى وجوب الزكاة على الصبى بالرأى، ولم يلتفتوا إلى قوله: ابتغوا فى مال اليتامى خيرًا كيلا تأكله الصدقة، فعلم أنه غير ثابت أو مؤوّل بتأويل أن المراد بالصدقة النفقةُ عليه كما قال ﷺ: نفقة المرء على نفسه صدقة. كان مردودًا منقطعًا أيضًا، جواب إنْ أى يكون الخبر فى كل من هذه المواضع الأربعة مردودًا كما فى النوع الأول.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ انقطاع کی دوسری قسم الباطن یعنی انقطاع باطنی جس کی دو قسمیں ہیں یہ انقطاع بایں

صورت ہو کہ ظاہراً تو اس میں اتصال سند موجود ہے لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں انقطاع آ گیا مثلاً راوی میں شرائط موجود نہیں (جن کا ذکر ہو چکا) یا اس خبر کے مخالف ہو کسی دلیل سے جو کہ اس سے فوقیت رکھتی ہو درجہ میں پس اگر یہ خلل کسی ایسے نقصان کی وجہ سے ہو جو ناقل میں ہے تو اس کا حکم عدم قبول میں وہی ہے جو کہ ماقبل میں مذکور ہو چکا جس طرح کافر، فاسق، بچہ اور غافل کی روایت قابل قبول نہیں ایسے ناقل کی بھی روایت قابل قبول نہیں اور اگر یہ نقصان اصول حدیث پر عرض کرنے کی صورت میں ظاہر ہوا تو اس کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) کتاب اللہ کے خلاف ہو۔ (۲) سنت معروفہ کے خلاف ہو۔ (۳) حدیث مشہور کے خلاف ہو۔ (۴) یا صدر اول کے ائمہ نے اس سے اعراض کر لیا ہو تو ان چاروں صورتوں میں وہ خبر مردود ہو جائے گی، قابل نہ ہوگی جن کی مثالیں شارح نے بیان کی ہیں۔ (۱) اول کی مثال حدیث لاصلوٰۃ الابفاتحۃ الکتاب جو کہ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" کے عموم کے خلاف ہے اور حدیث مس ذکرہ الخ کے خلاف ہے اس آیت "فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا" کے کیونکہ اس میں اس جماعت کی تعریف کی گئی ہے جو کہ پانی سے استنجاء کرتی ہے جس میں مس ذکر کا پایا جانا ظاہر ہے صورت ثانی کی مثال یہ حدیث القضاء بشاهد ويمين مخالف ہے اس حدیث معروف البينة على المدعي الخ کے۔ مثال صورت ثالث۔ نماز میں جہراً پڑھنا جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے اور یہ ان واقعات کے خلاف ہے جو کہ نماز کے باب میں بہت مشہور ہیں اور آپ کی خدمت میں ہمیشہ حاضر خدمت رہتے کہ ان حضرات نے جہراً تسمیہ کو نہیں سنا (جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہے کہ کسی نے روایت نہیں کیا) البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں جو کہ واقعہ عجیبہ ہے۔

صورت چہارم! حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اعراض کر لینا چنانچہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بچہ پر اس کے مال میں زکوٰۃ فرض ہونے پر گفتگو کی اور اختلاف رائے ہوا تو ان حضرات نے اس روایت "قال ﷺ ابتغوا في مال اليتامى الخ" کی جانب التفات نہیں فرمایا بایں وجہ کہ یہ روایت یا تو ثابت نہیں اور اگر ثابت ہے تو کسی تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔

یعنی اس میں اشارہ کیا گیا ہے، صدقہ سے نفقہ کا کیونکہ ایک روایت میں ہے قال عليه السلام نفقة المرأ على نفسه صدقة..... جس سے ثابت ہوا کہ نفقہ پر صدقہ کا اطلاق خود ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، لہٰذا اس روایت میں بھی یہی مراد ہے۔

والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة، وهو إما حقوق الله تعالى وهو نوعان: العقوبات وغيرها، وإما حقوق العباد، وهو ثلاثة أقسام: ما فيه إلزام محض، أو لا إلزام فيه أصلا، أو فيه إلزام من وجه دون وجه، فهذه خمسة أنواع، وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد أعمّ من أن يكون خبر الرسول، أو أصحابه، أو عامة الخلق من أهل السوق، وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداءً بفخر الإسلام. فإنْ كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة، سواء كان من العبادات أو العقوبات، أو دائرة بينهما، أو مؤنة مع أحدهما، ولكن قيل: بلا شرط عدد؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا حديث إذا التقى الختانان، من عائشة وحدها، وقيل: بشرط عدد؛ لأن النبي لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضمّ إليه خبر غيره. خلافًا للكرخي في العقوبات، فإنه لا يقبل فيها خبر الواحد، ولا يثبت الحدود منه؛

لأن فی اتصاله إلی الرسول شبهة، والحدود تندریء بها، وأما إثباتها بالبینات عند القاضی فیجوز بالنص علی خلاف القیاس، وهو قوله تعالی: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ وأمثاله، ولأن الحدود لم تثبت بالبینات، وإنما تثبت أسبابها، والحدود ثابتة بالکتاب. وإن کان من حقوق العباد مما فیه إلزام محض کخبر إثبات الحقّ علی أحد فی الدیون، والأعیان المبیعة والمرتهنة والمغصوبة. تشترط فیه سائر شرائط الأخبار من العقل، والعدالة، والضبط، والإسلام. مع العدد ولفظ الشهادة والولایة بأن یکون اثنین، ویتلفّظ بقوله: أشهد، وتکون له الولایة بالحریة، فإذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الأربعة المتقدمة فحینئذٍ یُقبل خبر الواحد عند القاضی فی المعاملات التی فیها إلزام علی المدّعی علیه.

(ترجمہ وتشریح):۔ جو تقسیم کہ خاص طور پر سنت رسول کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (جس کا بیان جاری ہے) اس کی یہ تیسری قسم ہے محل خبر کے بیان میں وہ محل کہ اس میں خبر کو حجت کا مقام دیا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد۔ اول قسم کی دو قسمیں ہیں (۱) عقوبات (سزائیں حدود وغیرہ) (۲) عبادات۔ قسم ثانی حقوق العباد کی تین اقسام ہیں (۱) جس میں صرف الزام ہو (۲) اصلاً الزام ہی نہ ہو (۳) من وجہ الزام اور من وجہ عدم الزام۔ کل یہ پانچ اقسام ہو جاتی ہیں۔

اور یہ تقسیم مطلقاً خبر واحد کے حق میں ہے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم، خبر صحابی اور عامۃ الناس یعنی جملہ اخبار کیلئے یہی تقسیم حاصل ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں علامہ فخر الاسلام کی اقتداء میں جمہور سلف سے یہ منجملہ اور مسامحات کے ایک تسامح یہ بھی ہے اس وجہ سے کہ اس جگہ صرف بحث اس کیلئے حجت ہے اور اس کا تعلق سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور سنت صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم سے ہے فقط۔

فان الخ۔ اگر محل خبر کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو خبر واحد اس میں حجت ہوگی خواہ وہ عبادات سے متعلق ہو یا عقوبات سے یا وہ ہر دو کے درمیان دائر ہو یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو۔ البتہ ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس میں تعداد کی کوئی شرط نہیں اور دوسری جماعت تعداد کی قید سے مشروط کرتی ہے اول کی دلیل اس حدیث "اذا التقی الختانان الخ" کو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے فقط حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے قبول کر لیا تھا کہ اس کی راوی فقط حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ہی ہیں۔ دلیل برائے قول ثانی ذی الیدین کے قول کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا تھا جبکہ ان صحابی رضی اللہ تعالی عنہ نے عدم تمام صلاۃ کی خبر دی البتہ اس وقت قبول فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم سے اس کی تائید کرالی۔ علامہ کرخی عقوبات میں اختلاف کرتے ہیں کہ وہ خبر واحد سے ان کا ثابت ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ خبر واحد کے اتصال الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم میں قدرے شبہ ہو جاتا ہے اور حدود شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں۔

ایک سوال کا جواب قاضی کی عدالت میں حدود کا ثابت ہو جانا گواہوں کے ذریعہ؟ تو یہ چونکہ خلاف القیاس ثابت ہے وہ نص یہ ہے کہ قال تعالیٰ "فاستشهدوا الخ" نیز اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں دوسرا جواب حدود کتاب اللہ سے ثابت ہیں اور قاضی کی عدالت میں ان کا ثبوت ان کے اسباب کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

وان کان الخ اور اگر محل خبر حقوق العباد ہو اور وہ اس نوع میں سے ہو کہ اس میں الزام ہے من کل وجہ تو اس خبر میں وہی تمام

شرائط مطلوب ہوں گی جو کہ اخبار نبویہ میں معتبر تسلیم کی گئی ہیں یعنی عاقل ہونا، عادل ہونا وغیرہ۔ مثلاً کسی شخص کے ذمہ کسی حق کو ثابت کرنا، حق دیون، اعیان مبیعہ، اعیان مرتہنہ، اعیان مغصوبہ، مع العدد، یعنی ان شرائط مذکورہ کے ساتھ مزید یہ بھی ہوں گی تعداد اور لفظ شہادت، نیز ولایت اور کم از کم نصاب دو ہیں اور لفظ شہادت مثلاً شاہد یہ کہے انی شاهدٌ الخ۔ ولایت کہ اس کو اپنے نفس پر ولایت حاصل ہو غلام نہ ہو یہ کل سات شرطیں ہوتی ہیں جب سب جمع ہو جائیں گی تب قاضی کی عدالت میں خبر واحد قابل قبول ہوگی اور یہ تفصیل معاملات سے متعلق ہے وہ معاملات کہ جن میں مدعیٰ علیہ پر مدعی کے حق کو ثابت ولازم کرتا ہے اور اس مدعی کے دعویٰ کو اس محل میں خبر واحد سے تعبیر کیا گیا ہے۔

وإن كان لا إلزام فيه أصلاً كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بأن يقول: وَكّلَكَ فلان، أو ضاربك في هذا، أو أهدى إليك هذا الشيء هديّة، فإنه لا إلزام فيه على أحد بل يُختار بين أن يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين أن لا يقبل. يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة، يعني يشترط أن يكون المُخبر مميّزًا صبيًا كان أو بالغًا، حرًّا كان أو عبدًا، مسلمًا كان أو كافرًا، عادلاً كان أو فاسقًا، فيجوز لمن أخبره بالوكالة والمضاربة أن يتصرّف فيه ويباشره؛ لأن الإنسان قلّما يجد رجلاً مستجمعًا للشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه بالخبر، فلو شرطت فيه الشروط لتعطّلت المصالح في العالم؛ ولأن الخبر غير ملزم في الواقع، فلا تعتبر فيه شرائط الإلزام، والنبي ﷺ كان يقبل خبر الهدية من البرّ والفاجر. وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحِجر المأذون، فإنه من حيث إن الموكل والمولى يتصرّف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرّف بالتوكيل والإذن فلا إلزام فيه أصلاً، ومن حيث إن التصرّف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر، وتلزمه العهدة في ذلك، ففيه إلزام ضرر على الوكيل والعبد، فلهذا يشترط فيه أحد شطرى الشهادة عند أبي حنيفة، يعني العدد أو العدالة أى لا بد أن يكون المخبر اثنين أو واحدًا عدلاً رعايةً لشبه الجانبين؛ إذ لو كان إلزامًا محضًا يشترط فيه كلاهما، ولو لم يكن إلزاما أصلاً ما شرط فيه شيء منهما، فوفّرنا حظًّا من الجانبين فيه، وعندهما لا يشترط فيه شيء، بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميّز، وهذا إذا كان المخبر فضوليًا، فإن كان وكيلاً أو رسولاً من المؤكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقًا؛ لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة المؤكّل والمرسِل.

(ترجمه وتشريح):۔ وان كان الخ:۔ اور اگر محل خبر (یعنی جس امر سے متعلق خبر دی گئی وہ ہے کہ اس میں کسی پر کسی شئی (حق) کا الزام اصلاً نہیں ہے تو اخبار احاد ثابت ہو جاتی ہیں اس شرط کے ساتھ کہ خبر دینے والا باتمیز ہو خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا حربی کافر اور اس میں عدل ہونا شرط نہیں لہٰذا عادل ہو یا فاسق ہر ایک کی خبر قابل قبول ہوگی۔

كخبر الوكالة الخ:۔ شارح اس کی مثال دیتے ہیں مثلاً وکالتہ کی خبر دینا عقد مضاربت کی خبر دینا، ھدایا میں پیغام پہنچانا

اوراس طرح دوسرے امور چنانچہ ایک شخص اس طرح خبر پہنچائے کہ فلاں شخص نے تجھ کو وکیل بنا دیا، فلاں نے اس میں تجھ سے عقد مضاربت کرلیا، فلاں شخص نے تجھ کو یہ ہدیہ دیا ہے، یہ امور ایسے ہیں کہ کسی شخص پر ان میں قطعی طور پر لازم کر دینا نہیں بلکہ مخبر الیہ کو اختیار ہے کہ وہ قبول کرے وکالت وغیرہ (اور امور مذکورہ میں سے کسی کو) یا قبول نہ کرے، فیجوز الخ:۔شارح رحمہ اللہ ان شرائط اور عدم شرائط کے معتبر اور عدم معتبر ہونے کے بعد یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مخبر الیہ کیلئے جائز ہے کہ وہ ایسے مخبر کی خبر (واحد) کو قبول کرلے، وکالت وغیرہ معاملات میں اور قبول کرنے کے بعد تصرف کرلے کیونکہ بہت کم ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایسا شخص ملے جو کہ تمام شرائط سے متصف ہو تب وہ اپنے وکیل مضارب کے پاس اس کے نتیجہ سے خبر دے اگر ان شرائط کو لازم قرار دیں گے (ان امور میں) تو دنیا کی بے شمار مصالح فوت ہو جائیں گی۔

ولان الخ:۔دوسری ایک وجہ ان شرائط کے لازمی نہ ہونے کی یہ ہے کہ واقع میں یہ خبر غیر لازم ہے تو ایسی خبر میں شرائط الزام کا اعتبار کیسے ہوگا اور احادیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیہ کی خبر میں مؤمن اور فاجر کی خبر کو قبول کر لیتے تھے۔

وان کان الخ:۔اور اگر وہ محل خبر اس نوع سے ہو کہ من وجہ اس میں الزام ہو اور من وجہ اس میں الزام نہ ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں ایک شرط کا ہونا شہادت کی دو شرطوں میں سے لازم ہے یعنی تعداد (دو)، یا عدالت ہوتا کہ ہر دو جانب کی رعایت ہو جائے کہ ایک اعتبار سے مشابہ ہے الزام والی نوع سے اور دوسرے اعتبار سے مشابہ ہے غیر الزام والی نوع سے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس نوع میں بھی کوئی شرط نہیں۔

مثالیں:۔وکیل کو وکالت سے معزول کرنے کی خبر..... عبد ماذون پر حجر (پابندی) کی خبر، ان میں دو اعتبارات ہیں۔

فانہ الخ:۔ایک اعتبار اور حیثیت تو یہ ہے کہ مؤکل اور مولیٰ تصرف کرتا ہے اپنے ذاتی حق میں وکیل کو معزول کر کے اور غلام پر حجر (پابندی) عائد کر کے تو اس میں اصلاً کسی دوسرے پر الزام نہیں اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ تصرف (بعد العزل والحجر) کا اقتصار (وکیل) اور غلام پر عائد ہوگا اور ذمہ داری اس وقت ان پر عائد ہوگی تو اس صورت میں نقصان کا الزام آتا ہے وکیل اور غلام پر۔لہٰذا دونوں شکلیں اس میں موجود ہیں اسی وجہ سے ہر دو جانب کا اعتبار کرلیا گیا۔

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ اس کے خلاف ان کے نزدیک ہر مخبر کی خبر (مثل قسم ثانی کے) قابل قبول ہوگی۔وھذا الخ اور یہ اختلاف حضرت امام اعظم اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان اس وقت ہے جبکہ مخبر فضولی ہے (کہ اس کو خبر دینے پر مامور نہیں کیا گیا تھا) اور اگر وہ مخبر وکیل یا قاصد کی حیثیت سے خبر دینے آیا ہے تو اب بالاتفاق اس میں وہ شرائط ضروری نہیں۔اس وجہ سے کہ وکیل اور قاصد کا کلام ایسا ہی ہے جیسا کہ خود مؤکل اور مرسل کا۔

والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم أيضًا لمطلق خبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول أو غيره، ولهذا قال: وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول ؛ إذ الأدلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب. وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية؛ لأن الحادث الفاني لا يكون إلهاً بالبداهة. وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق؛ فإنه من حيث إسلامه يحتمل الصدق، ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقّف. وقسم يترجّح أحد احتماليه على الآخر

كخبر العدل المستجمع للشرائط، ولهذا النوع الأخير المقصود ههنا أطراف ثلاثة: طرف السماع بأن يسمع الحديث من المحدث أوّلاً، وطرف الحفظ بأن يحفظ بعد ذلك من أوله إلى آخره، وطرف الأداء بأن يلقيه إلى الآخر لتفرّغ ذمته، وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة. فالأول: طرف السماع، وذلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الإسماع، أي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهةً أو مغايبةًبأن تقرأ على المحدّث من كتاب أو حفظ، وهو يسمع، ثم تقول له: أهو كما قرأت عليك؟ فيقول هو: نعم، وهذا أحوط؛ لأنه إذا قرأ بنفسه كان أشد عنايةً في ضبط المتن؛ لأنه عامل لنفسه، والمحدث عامل لغيره.أو يقرأ عليك المحدّث بنفسه من كتاب أو حفظ، وأنت تسمعه، وقيل: هذا أحسن؛ لأنه كان وظيفة النبي، والجواب أنه معلّم الأمة، وكان مأمونًا عن الخطأ والنسيان، فالاحتياط في حقّنا هو الأول. أو يكتب إليك كتابًا على رسم الكتب بأن يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان، ثم يُسمّي ويُثني. ويذكر فيه حدّثني فلان عن فلان الخ إلى أن يتصل بالرسول، ويذكر بعد ذلك متن الحديث.ثم يقول فيه: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدّث به عني، فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية. وكذلك الرسالة على هذا الوجه بأن يقول المحدّث للرسول: بلّغ عني فلانًا أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ، فإذا بلغك رسالتي هذه فارْوِ عنّي بهذا الحديث. فيكونان، أي الكتاب والرسالة حجّتين إذا ثبتا بالحجة أي بالبيّنة أن هذا كتاب فلان أو رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي، فهذه أربعة أقسام للعزيمة في طرف السماع، والأوّلان أكملان من الأخيرين.

(ترجمه وتشریح):۔اقسام سنت کی قسم رابع نفس خبر کی بحث میں ہے اوراس نوع کا تعلق بھی مطلقاً خبر واحد کے ساتھ ہے کہ وہ خبر رسول اللہ ﷺ سے ہو یا اور دوسرے اخبار۔

(فائدہ) نفس خبر سے مراد ہے کہ جس میں اتصال عدم اتصال اور محل خبر وغیرہ امور سے کوئی تعرض نہ ہو۔

وھو الخ:۔خبر کی چار اقسام ہیں (۱) جس خبر میں علم کا احاطہ ہو سچائی کے ساتھ (۲) جس میں کذب کا احاطہ ہو (۳) دونوں احتمال برابر درجہ کے ساتھ ہوں کہ سچائی کا بھی اور کذب کا بھی احتمال ہو (۴) سچائی کے احتمال کو غلبہ ہو یا جھوٹ کے احتمال کو غلبہ ہو اول نوع کی مثال خبر رسول اللہ ﷺ ہیں کیونکہ دلائل قطعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ تمام گناہوں اور جھوٹ سے معصوم ہیں۔لہٰذا قطعی طور پر آپ ﷺ کی خبر سچی ہے۔

مثال برائے دوم:۔فرعون کا دعویٰ ربوبیت کیونکہ جو شئی (مخلوق) حادث فانی ہو وہ اللہ ہو ہی نہیں سکتا بداھتاً، **مثال برائے سوم**:۔فاسق کی خبر اس اعتبار سے کہ وہ مسلمان ہے صدق کا احتمال ہے اس کی خبر میں اور فسق کی وجہ سے کذب کا احتمال ہے۔لہٰذا اس خبر کو موقوف کر دیا جائے گا وجوباً۔**مثال برائے چہارم**:۔عادل شخص کی خبر کہ جس میں تمام شرائط جمع ہوں اور اس

مقام پر اس نوع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس نوع رابع کی تین جانبیں ہوں گی (۱) طرف السماع :۔ کہ محدث سے حدیث کو اولاً سماعت کرے (۲) طرف الحفظ :۔ سماعت کے بعد اس حدیث کو اول سے آخر تک یاد کرے (۳) طرف الاداء :۔ اس سماعت کی ہوئی اور محفوظ کی ہوئی حدیث کو دوسروں کو پہنچادے تاکہ وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور ان میں عزیمت اور رخصت دونوں درجے ہیں۔

فالاول الخ:۔ یعنی صورت اول طرف السماع کی ہے اور اس کا درجہ عزیمت (اعلیٰ اور اصل) ہو جو کہ جنس سماع میں سے ہو شاگرد اپنے شیخ (محدث) کو متن حدیث سنائے کتاب میں دیکھ کر یا حفظ سے اور یہ سماعت بالمشافہہ ہو یا غائبانہ ہو شیخ کو سنا کر شاگرد دریافت کرے گا اسی طرح ہے کہ جس طرح میں نے قرأت کی ہے؟ اس کے بعد شیخ تصدیق کرے یہ صورت بہت ہی احتیاط کو لئے ہوئے ہے اس وجہ سے کہ شاگرد جب خود قرأت کرے گا تو اس کو ضبط کرنے میں زیادہ توجہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس شاگرد کو خود اپنے لئے عمل کرنا ہے اور محدث دوسرے کیلئے کرے گا اور ظاہر ہے کہ جو اپنے لئے کام کرتا ہے اس کی توجہ اس طرف زائد ہوتی ہے۔

(**فائدہ**) :۔ بالعجب کہ فی زماننا شیخ (استاذ) کو تلامذہ پر زیادہ توجہ ہوتی ہے اور تلامذہ کو اپنے لئے کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی۔ دوسری نوعیت یہ ہے کہ شیخ تلمیذ پر قرأت کرے کتاب میں دیکھ کر یا حفظ سے اور تلمیذ سماعت کرتا ہو۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ یہ صورت زیادہ بہتر ہے اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ اسی طرح تھا۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو امت کیلئے معلم تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطاء ونسیان سے محفوظ تھے، لہٰذا ہمارے لئے اول صورت زیادہ مناسب ہے۔

او یکتب الخ:۔ یا یہ صورت ہو کہ شیخ تیرے لئے تحریری صورت میں (احادیث کو) قلم بند کردے اور یہ کتاب اس صورت سے ہو کہ بسم اللہ سے قبل یہ لکھے من فلان بن فلان الی فلان بن فلان ۔ اس کے بعد بسم اللہ اور ثناء تحریر کرے اور اس تحریر میں اس کے بعد یہ لکھا جائے حدثنی فلان عن فلان الخ اور سند کو آخر تک پہنچادے اور سند کے بعد متن حدیث تحریر کردے اور یہ بھی لکھ دے کہ جب یہ میری کتاب تیرے پاس پہنچے اور تو اس کو سمجھ لے تو اس کے بعد میری جانب سے اس کو روایت کرسکتا ہے اس کو (من الغائب کالخطاب من الحاضر) جو کہ روایت کی ایک جائز صورت ہے۔

و کذالک الخ:۔ اور اسی طرح قاصد کے ذریعہ روایت حدیث کو منتقل کرنا مثلاً شیخ اپنے قاصد سے یہ کہے کہ بلغ الخ میری جانب سے فلاں شخص پر حدیث پہنچادے کہ اس حدیث کو مجھ سے فلاں بن فلاں الخ نے روایت (حدثنی) کی ہے۔ لہٰذا جب تیرے پاس یہ حدیث قاصد کی معرفت پہنچ جائے تو تجھ کو اجازت ہے کہ تو اس حدیث کو میری طرف سے روایت کردے اب یہ دونوں صورتیں یعنی کتاب اور رسالت (تحریر اور قاصد) کے ذریعہ جو روایت پہنچی ہو وہ قابل حجت ہے بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں شہادت کے ذریعہ سے ثابت ہوں اور شاہد یہ شہادت دیں کہ یہ تحریر فلاں کی ہے یا یہ قاصد فلاں کا ہے جس کی مکمل تفصیل کتاب ادب القاضی میں موجود ہے یہ عزیمت کے درجہ کی کل چار اقسام اور صورتیں ہوتی ہیں۔ طرف سماع سے متعلق اول دو اکمل (زیادہ کامل) بعد کی دو صورتوں کے بالمقابل۔

(**فائدہ**):۔ وقیل هذا احسن الخ عامۃ المحدثین اسی کے قائل ہیں۔ مامونا الخ یعنی حضرات انبیاء علیہم السلام

احکامات کی رسالت میں محفوظ ہیں۔ فھمہ اس سے معلوم ہوا کہ روایت حدیث کیلئے سمجھ لینا ضروری ہے اور یہ فہم لفظ اور معنی دونوں کا ہونا چاہئے اس وجہ سے کہ جب تک وہ الفاظ حدیث کو سمجھے گا نہیں تو اس وقت تک کر سکتا ہے حدیث کے معنی کے سمجھنے کی بابت تفصیل گزر چکی۔

فحدث الخ حضرات جمہور محدثین کے نزدیک یہ جملہ شیخ کی جانب سے ادا ہونا شرط نہیں اجازت حدیث کیلئے قول اصح کے مطابق اس وجہ سے کہ کتاب کیلئے صراحتاً اجازت ضروری نہیں بلکہ معنی اجازت اس میں خود پائی گئی جبکہ وہ قید کتابت میں آ گئی۔
اذا الخ اکثر علماء کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ البینة دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں۔ ماعرف الخ ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کے پاس جب پہنچے تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔

أو يكون رخصة، وهو الذى لا إسماع فيه، أى لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبًا ولامشافهةً. كالإجازة بأن يقول المحدّث لغيره: أجزتُ لك أن تَروى عنّى هذا الكتاب الذى حدّثنى فلان عن فلان الخ. والمناولة بأن يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد ويقول: هذا كتاب سماعى من شيخى فلان أجزت لك أن تروى عنى هذا فهو لا يصحّ بدون الإجازة، والإجازة تصحّ بدون المناولة، فالإجازة لا بدّ منها فى كل حال. والمُجاز له إن كان عالماً به، أى بما فى الكتاب قبل الإجازة تصحّ الإجازة، وإلّا فلا، يعنى إذا أجزنا بكتاب المشكاة مثلاً لأحد، فإن كان ذلك الشخص عالماً بكتاب المشكاة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه أو بإعانة الشروح أو نحو ذلك، ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف، فحينئذٍ تصحّ إجازتنا له، وإن لم يكن كذلك، بل يعتمد على أن يطالع بعد الإجاز ة، ويعلّم الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الإجازة حجة بل إجازة تبرّك. والثانى: طرف الحفظ، والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع إلى وقت الأداء، ولم يعتمد على الكتاب، ولهذا لم يجمع أبو حنيفة كتابًا فى الحديث، ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب، وكان ذلك سببًا لطعن المتعصّبين القاصرين إلى يوم الدين، ولم يفهموا ورعه وتقواه، ولاعمله وهداه. والرخصة أن يعتمد الكتاب، فإن نظر فيه وتذكّر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة وإلا فلا، أى إن لم يتذكر ذلك، فلا يكون حجة عند أبى حنيفة سواء كان خطّه أو خطّ غيره، وعندهما وعند الشافعى يجوز له الرواية ويجب العمل بها، وعند أنس يجوز الاعتماد على الخطّ إن كان فى يده أو فى يد أمينه، ولا يجوز إن كان فى يد غيره؛ لأنه لا يؤمن عن التغيّر، وعن محمد يجوز العمل بالخط وإن لم يكن فى يده، فذهب إليه رخصة تيسيرًا على القياس.

(ترجمه وتشريح):۔ اویکون الخ دوسری نوعیت رخصت کی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اس میں سماع نہ ہو یعنی کلام کا مذاکرہ نہ غائبانہ ہوا اور نہ بالمشافہہ (شیخ کے سامنے حاضر ہو سامنے موجود ہو) جس کی ایک صورت اجازت کا دینا ہے بایں

صورت کہ شیخ (محدث) دوسرے شخص (جس کو اجازت دینا ہے) یہ کہے اجزت لك ان تروی عنی الخ میری جانب سے تجھ کو اجازت ہے کہ تو میری جانب سے روایت کرسکتا ہے، الخ۔

دوسری صورت مناولة ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی وہ کتاب استفادہ کنندہ کو دے جس میں اپنے شیخ سے حدیث کی سماعت ہو اور یہ کہے هذا کتاب الخ یہ اجازت ہر حال میں ضروری امر ہے تیسری صورت المجازلہ کی ہے بشرطیکہ اجازت سے قبل اس کتاب کا وہ عالم ہو اس کے بغیر اجازت درست نہیں۔ مثلاً ایک شخص کو مشکوٰۃ کی اجازت دی اگر یہ شخص مشکوٰۃ کا عالم ہے جس کو اس نے ذاتی قوت سے مطالعہ کیا ہو۔ شروحات کی مدد سے یا اور کسی طرح اس کا یہ عالم تھا لیکن اس کے پاس اس کی سند صحیح نہ تھی جس سے کہ مصنف (صاحب مشکوٰۃ) کے ساتھ اتصال قائم ہو جائے تو ایسی صورت میں اجازت دینا اس شخص کو درست ہے اور اگر یہ صورت نہیں بلکہ وہ اجازت کے بعد مطالعہ کرے گا لوگوں کو سکھلائے گا (جیسا کہ فی زمانا ہوتا ہے) تو یہ اجازت حجت نہ ہوگی بلکہ یہ اجازت قابل ترک ہے والثانی طرف الخ دوسری قسم جانب حفظ میں (بھی) دو درجے ہیں عزیمت اور رخصت، اس کا درجہ عزیمت یہ ہے کہ سماع کے وقت سے حدیث (مسموع) کو محفوظ کرے یہاں تک کہ اس کو دوسرے تک پہنچا دے اور کتاب (محض) پر اعتماد نہ کرے اسی وجہ سے حضرت امام اعظم رحمہ اللہ نے حدیث میں کسی کتاب کو تالیف نہیں فرمایا اور محض کتاب پر اعتماد کرتے ہوئے روایت حدیث کرنے کو جائز نہیں قرار دیا اور یہ جمع نہ کرنا اہل تعصب اور کوتاہ نظر کیلئے سبب طعن (اعتراض) امام صاحب کے حق میں بن گیا حالانکہ ان کی احتیاط اور تقویٰ کو یہ لوگ سمجھ نہ سکے اور اس نوع کا درجہ رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرنا پس اگر راوی کتاب میں نظر کرے بیان اور روایت کے وقت مگر اس کے ساتھ سماع اور مجلس درس کا اہتمام بھی کرتا ہے تو یہ روایت قابل حجت ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عام ہے کہ خود اس کی تحریر ہے یا دوسرے کی اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کو روایت کرنا جائز نہیں ہے اور عمل کرنا اس پر واجب بھی یعنی قابل حجت ہے اور انس کے نزدیک تحریر پر اعتماد کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ اس کے قبضہ میں ہو یا اس کے اپنے امین کے قبضہ میں ہو اور اگر کسی دوسرے کے قبضہ میں ہو تو درست نہیں۔ اس وجہ سے تغیر کا اندیشہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ بہر صورت تحریر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور عمل کرنا لازم۔ اس میں انسانوں پر بہت ہی سہولت ہے۔

والثالث طرف الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدّى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه، والرخصة أن ينقله بمعناه، أى بلفظ آخر يؤدّى معنى الحديث، وهذا صحيح عند العامة؛ لأن الصحابة كانوا يقولون: قال: كذا، أو قريبًا منه أو نحوًا منه، وعند البعض لا يجوز ذلك؛ لأنه مخصوص بجوامع الكلم؛ فلا يؤمن فى النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان، والحق هو التفصيل الذى ذكره المصنف بقوله: فإن كان محكمًا لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر فى وجوه اللغة؛ إذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان. وإن كان ظاهرًا يحتمل غيره بأن يكون عامًا يحتمل التخصيص أو حقيقةً يحتمل المجاز، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد؛ لأنه يقف على المراد، فلا يقع

الخلل في نقله بمعناه مثلاً قوله: من بدّل دينه فاقتلوه كلمة مَن عامة تخصّ منها المرأة، فإن نقله ناقل ويقول: كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة أيضًا، فيقع الخلل في الأحكام. وما كان من جوامع الكلم بأن كان لفظًا وجيزًا تحته معانٍ جَمّة كقوله: الغُرم بالغُنم، والخراج بالضمان والعجماء جُبَارٌ. أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل، أي لا للمجتهد ولا لغيره، أمّا في جوامع الكلم فلأنه لما كان مخصوصًا به فلا يقدِر أحد على نقله، وأمّا في المشكل والمشترك؛ فلأنه إنما ينقله بتأويل مخصوصٍ لا يكون حجة على غيره، وأمّا في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل.

(**ترجمه وتشریح**):۔والثالث الخ:۔تیسری نوع طرف الاداء اس میں بھی درجہ عزیمت اور رخصت دونوں ہیں۔عزیمت کا درجہ اس طرح پر ہے کہ راوی ان الفاظ کے ساتھ ہی ادائیگی کردے جن الفاظ کی سماعت اپنے شیخ سے کی ہے اور انہی معنی کے ساتھ اور رخصت کا درجہ یہ ہے کہ اس روایت کے معنی کو دوسرے الفاظ کے ساتھ ادا کردے اور یہ عامۃ المحدثین کے نزدیک صحیح ہے اس وجہ سے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم روایت حدیث کے ساتھ یہ فرماتے :قال رسول اللہ ﷺ كذا او قريباً منه او نحواً منه.

اور بعض حضرات کے نزدیک یہ درست نہیں اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات جوامع الکلم کے ساتھ مخصوص ہے۔لہٰذا جب حدیث کو دوسرے الفاظ کے ساتھ منتقل کریں گے تو معنی میں کمی اور زیادتی سے حفاظت دشوار ہوگی قول فیصل (حق) یہ ہے کہ جس کو مصنف رحمۃ اللہ نے فان كان الخ سے بیان فرمایا ہے(۱) اگر وہ محکم ہے معنی پر دلالت کرنے میں جس میں غیر کا احتمال ہی نہیں تو اس شخص کیلئے جائز ہے جو کہ لغت (عرب) کی اقسام و وجوہات پر بصیرت رکھتا ہو کیونکہ اس شخص پر حدیث کے معنی مشتبہ نہیں ہوں گے جس سے کہ نقصان یا زیادتی لازم آجائے۔(۲) اور اگر معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہے جس میں غیر کا احتمال ہے بایں صورت کہ وہ کلام عموم پر مشتمل ہو جس میں تخصیص کا احتمال ہو یا وہ لام حقیقت پر مشتمل ہو کہ اس میں مجاز کا احتمال ہو۔تب مجتہد کے علاوہ دوسروں کو روایت بالمعنی نقل کرنا جائز نہیں اس وجہ سے کہ مجتہد تو اس روایت کے معنی (مفہوم، مراد) سے واقف ہے لہٰذا اس کے نقل کرنے میں کوئی خلل کا اندیشہ نہیں،مثال قال عليه السلام "من بدل دينه فاقتلوه" اس میں کلمہ من عام ہے اس میں سے عورت کو خاص کر کے (جدا کرنا ہوگا) لہٰذا اگر کوئی شخص اس حدیث کو روایت بالمعنی کے طور پر اس طرح نقل کردے كل من الخ تو اس میں عورت بھی شامل ہوگی حالانکہ اس سے احکام میں خلل واقع ہو جائے گا۔(اس وجہ سے کہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا)(۳) اور جو کلام "جوامع الکلم" میں سے ہو۔بایں صورت کہ لفظ بہت مختصر ہو اور اس کے تحت معنی بے شمار ہوں مثلاً ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "الغرم بالغنم والخراج بالضمان الخ" لہٰذا اس میں بھی روایت بالمعنی جائز نہیں۔

او المشکل الخ اور اگر کلام مشکل، مشترک، مجمل کی اقسام میں سے ہو تو اس طرح کے کلام (اقسام اربعہ میں سے) کو روایت بالمعنی کے طور پر نقل کرنا کسی کیلئے بھی درست نہیں۔اس وجہ سے کہ جب جوامع الکلم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں تو دوسرا قادر ہی نہیں کہ ان کو منتقل کر سکے اور مجمل میں چونکہ واقفیت ہوتی نہیں اس کے معنی پر کہ جب تک دریافت نہ

کرلیا جائے متکلم کی جانب سے اور مشترک اور مشکل میں اس وجہ سے کہ ایک مجتہد اپنے اجتہاد کی بنیاد پر مخصوص تاویل کے ساتھ اس کو بیان کرے گا جو کہ دوسرے پر حجت نہیں ہوسکتا۔

(**فوائد**):۔ یشتمل اس وجہ سے کہ لفظ کل عموم میں نص ہے اور اس جگہ مراد ہے نہیں، جمة ماخوذ ہے (الجمو) سے معنی بکثرت کسی شی کا ہونا۔ الغرم غین پر ضمہ تاوان، ضمان، الغنم غین پر ضمہ غنیمت، نفع الخراج خاء پر فتح جو شی کسی چیز سے برآمد ہو۔ بالضمان میں باء برائے سبب ہے، العجماء عین پر فتح جو کہ کلام پر قادر نہ ہو اور اس جگہ مراد چوپائے ہیں جبار جیم پر ضمہ۔ معنی لاشيء فيه یعنی کوئی تاوان اور کوئی ضمان نہیں اس میں۔

ولما فرغ عن بيان التقسيمات الأربع شرع في بيان طعنٍ يلحق الحديث من جانب الراوي أو من غيره، فقال: والمروي عنه إذا أنكر الرواية، فإن كان إنكار جاحد بأن يقول: كذبتَ عليّ، وما رويتُ لك هذا **يسقط العمل بالحديث** اتفاقًا، وإن كان إنكار متوقّف بأن قال: لا أذكر أنيّ رويتُ لك هذا الحديث أو لا أعرفه ففيه خلاف، فعند الكرخي وأحمد بن حنبل يسقط العمل به، وعند الشافعي ومالك لا يسقط. **أو عَمِل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به؛** لأنه إن خالفه للوقوف على نَسخه أو موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به، وإن خالف لقلّة المُبالاة به أو لِغفلته فقد سقطت عدالته، مثاله: ما روت عائشة رضى الله عنها أنه قال: أيما امرأة نكحت بلا إذن وليّها فنكاحها باطل ثم إنها زوّجت بنت أخيها بلا إذن وليّها، وإنما قال: خلاف بيقين احترازًا عما إذا كان محتملاً للمعنيين، فعمل بأحدهما على ما سيأتي. **وإن كان قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحًا،** أمّا على الأول؛ فلأنّ الظاهر أنه كان ذلك مذهبه فتركه لأجل الحديث، وأما على الثاني؛ فلأن الحديث حجة بأصله، ووقوع الشك في سقوطه لجهل التاريخ لا يسقط قطّ. **وتعيين الراوي بعض محتملاته** بأن كان مشتركًا فعمل بتأويل منه، **لا يمنع العمل به** للتأويل الآخر كما روى ابن عمر رضى الله عنه أنه قال: المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا، فهذا يحتمل تفرّق الأقوال وتفرّق الأبدان، وأوّله ابن عمر رضى الله عنه الراوي بتفرّق الأبدان كما هو قول الشافعي، وهذا لا ينافي أن نعمل نحن بتفرّق الأقوال. **والامتناع** أي امتناع الراوي **عن العمل به مثل العمل بخلافه** أي بخلاف ما رواه، فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر رضى الله عنه أنه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد صحّ عن مجاهد أنه قال: صحبتُ ابن رضى الله عنه عشر سنين فلم أره رَفَعَ يديه إلّا في تكبيرة الافتتاح، فترك العمل به دليل على انتساخه. **وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهرًا لا يحتمل الخفاء عليهم،** من ههنا شروع في الطعن من غير الراوي، ومثاله ما روى

عبادة بن الصّامت رضی اللّٰه عنه أنه قال علیه السلام: البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام فیتمسّک به الشافعی، و یجعل النفی إلی عام جزءاً من الحدّ، و نحن نقول: إن عمر رضی اللّٰه عنه نَفی رجلاً فارتدّ و لحِقَ بالروم فحلف أن لا ینفی أحدًا أبدًا، فلو کان النفی حدًّا لَمَا حلف علی ترکه، فعلم أن النفی منه کان سیاسةً لا حدًّا، و حدیث الحدود کان ظاهرًا لا یحتمل الخفاء علی الخلفاء الذین نصبوا لإقامة الحدود، و احترز به عما کان یحتمل الخفاء علیهم، فإنه لا یوجب جرحًا فیه کحدیث وجوب الوضوء بالقهقهة فی الصلاة رواه زید بن خالد الجهنی و أبو موسی الأشعری عمل به، و ذلک لا یوجب کونه جرحًا علیه؛ لأنه من الحوادث النادرة التی تحتمل الخفاء علی أبی موسی الأشعری.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ سنن کی اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنف طعن کا بیان شروع کرتے ہیں جو کہ حدیث میں لاحق ہے راوی یا غیر راوی کی جانب سے۔

والمروی عنه الخ:۔ جس راوی سے ایک روایت مروی (منقول) ہے وہ راوی اس روایت کا انکار کرتا ہو۔ یا خود اس راوی کا عمل اس کے خلاف ہو (روایت کردینے کے بعد) تو اب اس روایت کا عمل ساقط ہو جائے گا۔

انکار کی تفصیل:۔ اگر انکار کی نوعیت یہ ہو کذبت علی یا یہ کہے مارویت لک هذا۔ تو بالاتفاق اس حدیث (منکر) پر عمل نہیں ہوگا۔ ساقط ہو جائے گا اس انکار کو جاحد یعنی جھٹلا کر انکار کرنا کہتے ہیں۔

دوسری نوعیت انکار کی:۔ انکار متوقف ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ بیان دے، لااذکر انی الخ مجھ کو تو یاد نہیں کہ میں نے یہ حدیث تجھ سے روایت کی ہے۔ یا یہ کہے "لا اعرفه" میں اس کو نہیں پہچانتا اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

حضرت امام کرخی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک اس کا عمل ساقط ہو جائے گا اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک عمل ساقط نہ ہوگا۔

او عمل الخ یعنی باوجود روایت کرنے کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہے اگر یہ عمل کا خلاف بالیقین ہے تو عمل ساقط ہو جائے گا اور اگر عمل کا خلاف اس وجہ سے ہے کہ راوی کو واقفیت ہو چکی کہ وہ روایت منسوخ ہو گئی یا وہ روایت موضوع ہے تو فقط اس سے حجت قائم کرنا ساقط ہوگا اور اگر عمل کا خلاف اس وجہ سے ہے کہ اس کے ساتھ رغبت کم ہے یا غفلت کی وجہ سے ہے تو اس کی عدالت ختم ہو جائے گی اس وجہ سے کہ اب یہ امر ظاہر ہو چکا کہ وہ فاسق ہے مغفل ہے جس کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں۔

مثاله الخ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا راوی ہیں قال ﷺ "ایما امرأة" الخ حالانکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی صاحبزادی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے متن میں فرمایا خلاف بیقین اس سے احتراز کرتے ہوئے اس کی قید لگائی گئی ہے کہ اگر وہ کلام دو معنوں کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے ایک پر عمل کر لیا (تو ظاہر ہے کہ دوسرے معنی کی رو سے اختلاف ہوگا) مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔ انشاء اللہ

وان کان الخ اور اگر عمل کا اختلاف روایت لئے جانے سے قبل ہوا ہے یا تاریخ کا علم نہیں کہ عمل روایت کے بعد ہوا ہے یا

پہلے تو کوئی نقصان نہیں (اور وہ حدیث حجت ہوگی)

صورت اول میں کہ روایت سے قبل عمل خلاف ہوا تھا تو یہ امر بالکل ظاہر ہے بایں وجہ کہ ان کا مذہب روایت سے قبل وہ تھا۔ مگر جب روایت آ گئی تو حدیث کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا اور ثانی صورت میں حدیث کی حجیت اس وجہ سے قائم رہے گی کہ حدیث تو اصالتاً حجت ہے اب تاریخ نہ معلوم ہونے کی صورت میں ایک درجہ میں شک وارد ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ محض شک سے عمل بالحدیث کیسے ساقط ہو جائے گا۔

وتعین الخ:۔ اگر حدیث کے راوی (صحابی) کی جانب سے ایک مشترک (معنی حدیث) میں سے ایک (تاویل کرتے ہوئے) معنی محتمل کی تعیین کر دی گئی ہو تو ہم اس پر (بھی) عمل کریں گے۔ اس پر عمل کرنا دوسری تاویل کیلئے مانع نہیں ہوگا بلکہ اس پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے اس وجہ سے کہ صرف راوی کا قول حجت نہیں۔ مثال ترمذی کی ایک روایت ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے راوی ہیں۔ قال ﷺ المتبایعان الخ اس حدیث میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اقوال کا تفرق (۲) ہر دو متعاقدین کا تفرق۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ اس روایت کے راوی ہیں تاویل فرماتے ہیں کہ دونوں کا متفرق ہو جانا (جدا جدا ہو جانا) حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ احناف کے نزدیک تفرق اقوال مراد ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی منافات اور تضاد نہیں۔

والامتناع الخ:۔ اور خود راوی کا اس کے مطابق عمل کرنے سے باز رہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے خلاف پر عمل کرنا۔ لہٰذا اس صورت میں بھی یہ حدیث حجیت سے نکل جائے گی مثال حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع الخ کا یہ عمل تھا اور حضرت مجاہد رحمۃ اللہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ۲۰ سال تک حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحبت میں قیام کیا آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہی رفع یدین کرتے تھے لہٰذا اس روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے کہ وہ روایت منسوخ ہو چکی۔

وعمل الصحابی الخ:۔ اور اگر صحابی کا عمل حدیث کے موجب کے خلاف ہے تو طعن کو لازم کر دے گا جبکہ حدیث ظاہر ہو اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر اس کے خفی ہونے کا احتمال نہ ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ اس جگہ طعن کی بحث شروع فرماتے ہیں۔

مثال! حضرت عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت ہے قال ﷺ البکر بالبکر الخ، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے اس روایت کی بنیاد پر جلاوطنی کو حد کا جز قرار دے دیا ہے، احناف کا کہنا ہے اور استدلال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کو جلاوطن کر دیا تھا وہ شخص مرتد ہو گیا اور روم میں قیام پذیر ہو گیا تھا تو اسکے بعد حضرت نے قسم کھائی تھی کہ ''اب کبھی جلاوطن نہیں کروں گا'' ظاہر ہے کہ اگر جلاوطن کرنا حد کا جز ہوتا تو وہ قسم کیوں کھاتے؟

اس سے ظاہر اور ثابت ہے کہ جلاوطن کرنا سیاستاً ہے حداً نہیں۔ جس قدر احادیث حدود ہیں وہ ظاہر ہیں، جس میں خفاء کا کوئی احتمال نہیں (بالخصوص حضرات خلفاء عظام پر) کہ ان حضرات نے حدود کو قائم کیا بہ متن کی عبارت مذکورہ "اذا کان الحدیث ظاهراً" کی جانب اشارہ ہے کہ جو احادیث حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کیلئے ایسی ہوں کہ وہ خفی ہو سکتی ہیں تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس کے خلاف عمل کرنا ثابت نہیں کرے گا جرح کو اس حدیث خفی میں۔

لحدیث وجوب الخ:۔ اس حدیث کے راوی (جس میں قہقہہ سے وضوء کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے زید بن خالد جہنی

ہیں حالانکہ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر عمل نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل نہ کرنا تو ان صحابی (زید) پر جرح کو ثابت نہیں کرتا، اس وجہ سے کہ یہ عمل (نماز میں قہقہہ کا ہونا) نادر عمل میں سے ہے کہ یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر وہ مخفی ہو۔ (ف) امام طحاوی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل وجوب وضوء کا ہے۔

والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوى عندنا بأن يقول: هذا الحديث مجروح أومنكر أو نحوهما فيعمل به، إلا إذا وقع مفسّرًا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحًا عند بعض دون بعض، ومع ذلك يكون الجرح صادرًا ممن اشتهر بالنصحية دون التعصب؛ لأن المتعصبين قد أخلوا الدين كثيرًا، ويجعلون المكروه حرامًا، والمندوب فرضًا، فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين، حتى لا يقبل الطعن بالتدليس، وهو فى اللغة: كِتمان عيب السلعة عن المشترى، وفى اصطلاح المحدّثين: كتمان التفصيل فى الإسناد بأن يقول: حدّثنا فلان عن فلان إلخ، ولا يقو: حدّثنا فلان قال: أخبرنا فلان إلخ، لأن غايته أنه يوهم شبهة الإرسال، وحقيقة الإرسال ليس بجرح فشبهته أولى. والتلبيس، وهو أن يذكر الراوى شيخه بالكنية لا بالاسم، أويذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس، ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثورى: حدّثنى أبوسعيد، وهو كنية للحسن البصرى والكلبى جميعًا، ووقع فى بعض النسخ ههنا قوله: والإرسال تبعًا لفخر الإسلام، وهو ليس بطعن أيضًا على ما قدّمنا. وركض الدابة كما يطعن بعض الأقران على محمد بن الحسن بذلك، وهو أمر مشروع من أصحاب الجهاد لا يصلح جرحًا، والمزاح وهو لايصلح جرحًا؛ لأن النبى كان يمازح كثيرًا، ولكن لا يقول إلّا حقًا كما قال لعجوزة إنّ العجائز لاتدخل الجنة فلمّا ولّت تبكى، قال: أخبروها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً عُرُباً﴾ وحداثة السنّ أى صغره كما يقول سفيان الثورى لأبى حنيفة: ما يقول هذا الشاب الحديث السنّ عندى؛ وذلك لأن كثيرًا من الصحابة كانوا يروُون فى حداثة سنّهم بشرط الإتقان عند التحمّل والعدالة عند الأداء. وعدم الاعتياد بالرواية، فإن أبا بكر لم يكن معتادًا بالرواية مع أن أحدًا لم يُعادله فى الضبط والإتقان. واستكثار مسائل الفقه، كما طعن بذلك بعض المحدثين على أصحابنا، فإن ذلك دليل قوة الذهن وجَوْدته، وقد كان أبويوسف يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع فما ظنّك بالصحيح؟

(ترجمه وتشریح): والطعن الخ اگر ائمہ حدیث کی جانب سے مبہم طعن ہے تو راوی کی عدالت پر جرح ثابت نہیں کرے گا مثلاً یہ کہا جائے هذا الحديث مجروح منكر یا اس کے ہمشکل اور جب اس پر اس طعن کا اثر نہیں ہوا تو اس کے مطابق

عمل کیا جائے گا اور اس طعن کا احناف کے نزدیک کوئی (خاص) اعتبار کی وجہ سے نہیں کیا گیا کہ مسلمان میں عدالت اصل ہے ظاہر ہے کہ مبہم اعتراض قابل التفات نہیں ہوا کرتا۔

الا الخ:۔ البتہ اگر واضح طور پر اعتراض (طعن) کیا گیا ہے اور وہ متفق علیہ جرح بھی ہے جس میں کسی کا اختلاف نہ ہو۔ (وہ امر نہ ہو) کہ بعض کے نزدیک وہ امر قابل طعن ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ (باوجود اس نوعیت کے) وہ قابل جرح ہوگا بشرطیکہ ایسے شخص کی جانب سے وہ طعن ہو کہ وہ نصیحت فی الدین لا مرالدین میں مشہور و معروف ہو اور اس میں تعصب نہ پایا جاتا ہو ایک ہلکے اور معمولی امر کو بھی (بعض حضرات) بڑی چیز شمار کرتے ہیں اس نوع کے حضرات دین کے بکثرت امور کو نقصان پہنچاتے ہیں اور مکروہ اشیاء کو حرام، مندوب کو فرض کا درجہ دینے لگتے ہیں اس طرح کے کوتاہ نظر لوگوں کی جرح کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

حتی الخ:۔ لایقبل الا الجرح المتفق علیه الخ کی یہ فرع ہے یعنی حتی کہ طعن، تلبیس اور ارسال (وغیرہم) جیسی وجوبات سے بھی اگر طعن کیا جائے گا تو وہ قابل قبول ہوں گی۔

التدلیس :۔ مشتری سے عیب کو نہ بتلانا۔ چھپا دینا اور محدثین کی اصطلاح میں اسناد میں تفصیل کو پوشیدہ رکھنا مثلاً یہ کہنا حدثنا عن الخ اور یہ صورت اختیار نہ کرنا، حدثنا فلان الخ عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ اس تدلیس کے ساتھ روایت زیادہ سے زیادہ ارسال کا وہم پیدا کرتی ہے اور جب کہ ارسال ہی موجب طعن نہیں تو تدلیس بدرجہ اولی موجب تدلیس نہیں۔

التلبیس:۔ راوی اپنے شیخ کو کنیت کے ساتھ بیان کرے نام نہ بیان کرے ایسی صفت کے ساتھ ذکر کرے جو کہ لوگوں کے درمیان معروف نہ ہو اور اس پر طعن بھی نہ ہوا ہو۔ مثلاً حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔ حدثنی ابوسعید، یہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ کی کنیت ہے نیز کلبی کی بھی کنیت ہے اور منار کے بعض نسخوں میں اس مقام پر والارسال الخ موجود ہے علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ کی اتباع کرتے ہوئے حالانکہ یہ وجوہات طعن میں سے نہیں جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی۔

ورکض الدابة الخ:۔ اس کو بھی بعض حضرات نے اسباب طعن میں شمار کیا ہے چنانچہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ پر بعض ہم عصر حضرات نے اس سے طعن لگایا ہے حالانکہ یہ ایک امر مشروع ہے اہل جہاد کیلئے جس کو اسباب طعن میں داخل کرنا درست نہیں۔ والمزاح بلکہ باہم خوش طبعی کرنا۔ اس کو بھی اسباب جرح میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بکثرت مزاح فرماتے تھے۔ البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مزاح میں کلمہ حق کے علاوہ اور کچھ نہیں فرماتے تھے۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بوڑھی عورت کیلئے فرمایا کہ بوڑھی عورتیں جنت میں داخل نہ ہوں گی جب وہ رونے لگی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "انا انشانا الخ"۔

وحداثة السن الخ:۔ اور کم عمری کو بھی اسباب طعن میں داخل نہ کیا جائے گا کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کم عمر بچہ خوب حفظ بھی رکھتا ہے اور اس میں عدالت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ از راہ تعجب سفیان ثوری حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کی بابت ارشاد فرماتے ہیں، مایقول هذا الشاب الخ۔ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کی بڑی تعداد اپنی کم عمری میں روایت کرتے تھے اس شرط کے ساتھ تحمل کے وقت اتقان ہو اور ادائیگی (بیان حدیث) کے وقت عدالت ہو۔

وعدم الخ:۔ تعداد کی کثرت کا نہ ہونا موجب طعن میں داخل نہیں چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ کی روایتوں کی تعداد کثیر نہیں حالانکہ آپ کے بالمقابل اتقان اور ضبط میں کوئی ایک بھی نہیں ہوگا۔

واستکثار الخ:۔ کثرت مسائل کا استنباط طعن میں داخل نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے احناف پر یہ اعتراض کیا ہے، اس وجہ سے کہ کثرت مسائل کا استنباط کرنا تو دلیل ہے ذہن کے قوی ہونے کی اور ذہن میں جودۃ ہونے کی۔
حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کو بیس ہزار احادیث موضوع حفظ یاد تھیں اور احادیث صحیحہ کس قدر یاد ہوں گی؟ اندازہ کرلیا جائے۔

﴿بحث تعارض﴾

ولما فرغ المصنف عن بيانٌ أقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعًا لفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يدرجهما في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح، فقال: وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ، وإلا فلا تعارض في نفس الأمر؛ لأن أحدهما يكون منسوخًا والآخر ناسخًا، وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى؛ لأن ذلك من أمارات العجز، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فلا بد من بيانه أي بيان التعارض. فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مَزِيّة لإحداهما على الأخرى في الذات والصفة، فلا يكون بين المفسَّر والمحكم مثلاً، ولا بين العبارة والإشارة إلا معارضة صورية؛ لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الوصف، ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث، ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة أصلاً؛ لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الذات. في حكمين متضادّين بأن يكون في أحدهما الحِلّ وفي الآخر الحرمة مثلاً، وإلا فلاتعارض، وهذا القيد إنما ذكر في الركن تبعًا وضمنًا، وإلا فهو داخل في الشرط على ما قال. وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم، فإن النكاح يوجب الحلّ في الزوجة والحرمةَ في أمّها، ولا يسمى هذا تعارضًا لعدم اتحاد المحل، وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام، ثم حرم، ولا يسمّى هذا تعارضًا أيضًا لعدم اتحاد الوقت، وكذا لو لم يكن الحكم متضادًا لا يسمّى معارضة أيضًا، وهو ظاهر، وقيل: لا بد من قيد اتحاد النسبة أيضًا؛ لأن الحلّ في المنكوحة بالنسبة إلى الزوج والحرمة بالنسبة إلى غيره لا يسمّى تعارضًا أيضًا. وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة؛ لأن الآيتين إذا تعارضتا تساقطتا، فلا بد للعمل من المصير إلى ما بعده وهو السنة، ولا يمكن المصير إلى الآية الثالثة؛ لأنه يفضي إلى الترجيح بكثرة الأدلّة، وذلك لا يجوز، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ مع قوله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي، والثاني بخصوصه

ینفیه، وقد وردا فی الصلاة جمیعًا فتساقطا، فیُصار إلی حدیث بعده، وهو قوله علیه السلام: من کان له إمام فقراء ة الإمام قراء ة له.

﴿تعارض کا بیان﴾

سنت کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب وسنت کے درمیان اگر تعارض ہو جائے (جو کہ مشترک بحث ہے ہر دو کیلئے) تو کیا کرنا ہوگا اسکی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں شارح کی رائے ہے کہ یہ بحث معارضہ عقلیات فی باب الترجیح کے تحت آنا چاہئے تھا۔

(فصل):۔ تعارض کی وجہ؟ کبھی (یہ) تعارض قرآن وسنت کی حجتوں کے درمیان اس وجہ سے ہو جاتا ہے کہ ہم کو ناسخ اور منسوخ کا حال معلوم نہیں ہوتا ورنہ فی نفسہ کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ ہر دو دلائل میں ایک ناسخ دوسرا منسوخ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تعارض ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ باری تعالیٰ کے عاجز ہونے کی علامت ہوگا (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلندتر، بالاتر ہے)

اب جب کہ اہل نظر ناسخ اور منسوخ کے درمیان فرق نہ کر سکے تو بظاہر تعارض ہو جانا امر لازمی ہے اس وجہ سے تعارض کا بیان کر دینا ضروری ہے فـرکـن الخ:۔ باہم تعارض ہونے کیلئے رکن اعلیٰ یہ ہے کہ ہر دو دلائل کا باہم تقابل ہو کہ وہ دونوں دلائل برابر کے درجہ کے ہوں کسی ایک کو دوسرے پر ذات، صفات میں بڑھاوا نہ ہو، چنانچہ مفسر اور محکم عبارت النص اور اشارۃ النص کے درمیان (مثلاً) تقابل نہ پائے جانے کی وجہ سے تعارض نہیں ہوسکتا۔ البتہ صورتاً معارضہ ہوسکتا ہے اس وجہ سے کہ ان مثالوں میں یہ ہے کہ من حیث الوصف ایک اول درجہ رکھتا ہے ثانی کے بالمقابل۔ (محکم افضل ہے مفسر سے) اور اسی طرح خبر مشہور اور خبر واحد کے درمیان معارضہ نہیں ہوسکتا۔ خاص اور عام (المخصوص البعض من الکتاب) کے مابین تعارض نہیں ہوسکتا۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے ایک اعلیٰ دوسرے کے بالمقابل من حیث الذات ہے۔ لہٰذا جب برابری کا درجہ نہ ہوا تو تعارض نہ ہوگا کہ اگر ان میں تعارض ہوا (بظاہر) تو وہ قابل التفات نہ ہوگا بلکہ جو اعلیٰ مرتبہ کی دلیل ہوگی وہ راجح ہوگی۔

فـی حـکـمـیـن الخ:۔ اور یہ تقابل ایسے دو حکموں کے درمیان ہو کہ ایک دوسرے کے بالمقابل ہو۔ بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک حلال اور دوسرے میں حرمت ہو (مثلاً) اور اگر یہ نہ ہو تو کوئی تعارض نہ ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید جو بیان کی ہے رکن کے ساتھ تبعاً اور ضمناً بیان کی ہے اس وجہ سے کہ علماء کی تصریح کے مطابق یہ شرط کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

وشـرطـهـا الخ:۔ اور اس تعارض کی (ایک) شرط یہ ہے کہ محل اور وقت میں اتحاد ہو حکم کے تضاد کے ساتھ، لہٰذا اگر دونوں کا تعلق دو محل کے ساتھ ہے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دو علیحدہ علیحدہ وقت کے ساتھ دلائل (باہم متعارض نظر آتے ہیں تو وہ) دراصل تعارض ہے نہیں۔ ایک کا تعلق ایک وقت اور ایک محل کے ساتھ ہوگا اور دوسرے کا تعلق دوسرے کے ساتھ **(مثال)** زوجہ سے وطی کو نکاح حلال کرتا ہے اور زوجہ کی والدہ میں حرام۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کیا تو اس عقد نکاح نے منکوحہ سے وطی کو حلال کر دیا مگر اس کی والدہ (خوش دامن صاحبہ) سے وطی کو حرام کر دیا۔ لہٰذا اس کو تعارض سے تعبیر اس وجہ سے نہیں کر سکتے کہ یہ اتحاد محل نہیں۔ زوجہ کا محل دیگر اور ساس (زوجہ کی والدہ کا) محل دیگر ہے اسی طرح شراب ابتداء اسلام میں حلال تھی کہ اس حلت کا

تعلق ایک زمانہ سے ہے اور نہ حرمت (والی نص کا تعلق) دوسرے زمانہ سے ہے لہذا اس کو بھی تعارض نہیں کہا جاسکتا اور اسی طرح اگر حکم متضاد نہ ہوں تو اس کو بھی تعارض سے موسوم نہیں کیا جاسکتا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ اتحاد نسبت بھی ہونا ضروری ہے تعارض ثابت کرنے کیلئے چنانچہ منکوحہ میں حلت زوج کی جانب نسبت کے اعتبار سے ہے دوسرے کی جانب نہیں، لہذا اس کو بھی تعارض نہیں کہہ سکتے۔

وحکمها الخ:۔ اس تعارض کا حکم یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں تعارض ہوگیا تو سنت کی جانب رخ کرنا ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں ہر دو آیت پر عمل ممکن نہیں رہا اور جب تعارض ہوگا تو دونوں ہی ساقط ہوں گی لہذا عمل کیلئے سنت پر نظر کرنا ہوگی کہ اس کا درجہ اس کے بعد ہے کسی تیسری آیت کی جانب رجوع کرنا ممکن نہیں۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں کثرت دلائل کی وجہ سے ترجیح دینا لازم آجائے گا جو کہ درست نہیں (جیسا کہ دو اور دو سے زائد شاہد برابر کا درجہ رکھتے ہیں)

مثال! قال تعالیٰ فاقرؤا ما الخ۔ اس کے بالمقابل دوسری آیت قال تعالیٰ "وَإِذَا قُرِأَى الْقُرْآنُ الخ" وارد ہوئی۔ لہذا تعارض ہوگیا کہ اول آیت علی العموم مقتدی پر قرأت کو ثابت کرتی ہے اور ثانی خاص صورت میں اس کی نفی کرتی ہے حالانکہ حضرات مفسرین کی تصریح کے مطابق ہر دو آیت نماز کیلئے ہیں۔ اس وجہ سے اب ضرورت ہوئی سنت کی جانب متوجہ ہونے کی۔ اس میں ہے قال علیه السلام من کان له الخ جس سے ثابت ہوگیا کہ مقتدی قرأت نہ کرے۔

وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة أو القياس، هكذا ذكر فخر الإسلام بكلمة أو، فلايفهم الترتيب بينهما، وقيل: أقوال الصحابة مقدّمة على القياس، سواء كان فيما يدرك بالقياس أولا، وقيل: القياس مقدّم مطلقًا، وقيل في التطبيق: إن أقوال الصحابة مقدّمة فيما لا يدرك بالقياس، والقياس مقدّم فيما يدرك به، ومثاله: ما روى أن النبي ﷺ صلّى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين، وروت عائشة أنه صلّاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فيتعارضان، فيصار إلى القياس بعده، وهو الاعتبار بسائر الصلوات. وعند العجز يجب تقرير الأصول، أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة والقياس أيضًا، أو لم يوجد دليل بعده، فحينئذٍ يجب تقرير الأصول، أي تقرير كل شيء على أصله، وإبقاء ما كان على ما كان. كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول، فإنه روى أنه ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر، وأمر بإلقاء قدور طبخ فيها لحومها، وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالي إلا حميرات، فقال: كُل من سمين مَالِك فأباح لحومها، فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها؛ لأنه متولّد منها، وأيضا روى جابر أنه ﷺ سُئل: أنتوضأ بماء هو فضالة الحمر؟ قال: نعم، و روى أنس أنه ﷺ نهى عن الحمر الأهلية وقال: إنها رجس، وهذا يدل على نجاسة سؤرها، والقياسان أيضا متعارضان؛ لأنه لا يمكن إلحاقه بالعرق ليكون طاهرًا لِقلَة الضرورة فيه وكثرتها في

العرق، ولا يمكن إلحاقه باللبن ليكون نجسًا بجامع التولّد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن، وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسًا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرًا، لوجود الضرورة في الهرّة أكثر ممّا يكون في الحمار، فلمّا تعارض هذا كله وانسدّ باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من التوضي والماء على أصله، فقيل: إن الماء عُرف طاهرًا في الأصل فلا يتنجّس به ما كان طاهرا، فوجب استعمال الطاهر والتوضي به، والآدمي لما كان في الأصل مُحدثاً بقي كذلك. ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضمّ التيمم إليه، ولا يقال: إن الماء كان في الأصل مطهرًا فما الاحتياج إلى ضمّ التيمم؟ لأنا نقول: لو أبقينا الماء مطهرًا لفات أصل الآدمي وهو الحدث، فلم يكن تقرير الأصول بل تقرير الماء فقط، ولا يقال: إن المُبيح والمُحرّم إذا تعارضا ترجّح المحرّم، فيجب أن يترجح المحرّم ولا يفضي إلى الشك؛ لأنا نقول: إن هذا الترجيح كان للاحتياط، والاحتياط ههنا في جعله مشكوكًا ليتوضأ به ويتيمّم. وسمّي أي سؤر الحمار مشكوكاً لهذا، أي لأجل التعارض لا أن يعني به الجهل أي لا يعني به أن حكمه مجهول ليكون من قبيل لا أدري، بل حكمه معلوم، وهو وجوب التوضي وضمّ التيمّم إليه.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔وبین السنتین الخ:۔اوراگر دوسنتوں (روایتوں) میں تعارض ہوجائے تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم یا قیاس کی جانب نظر کی جائے۔علامہ فخر الاسلام نے اسی طرح او کے ساتھ یہ بیان فرمایا ہے اور یہ ترتیب سمجھ سے باہر ہے اس وجہ سے کہ او تو اختیار کو ثابت کرتا ہے یعنی خواہ صحابی کے قول کی جانب توجہ کرے یا قیاس کی جانب اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ قیاس سے اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم مقدم ہوں گے خواہ قول صحابی قیاس کے ساتھ ادراک شدہ ہو یا نہ ہو۔

تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہے ایک قول ان اقوال کے درمیان موافقت پیدا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وہ اقوال مقدم ہوں گے (قیاس پر) جن کو قیاس کے ذریعہ ادراک (دریافت) کرنا ممکن نہ ہو اور جن امور میں قیاس سے استنباط ممکن ہے ان میں قیاس مقدم ہے۔

(**فائدہ**) چونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وہ اقوال جن میں قیاس کو دخل نہیں وہ تو (گویا کہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کردہ ہیں اور جو قیاس کے ساتھ حاصل شدہ ہوں تو یہ اجتہاد ہے اور ایک مجتہد دوسرے اجتہاد کا پابند نہیں ہوتا مزید تفصیل انشاء اللہ دوسرے مقام پر ملاحظہ ہو!

مثال! امام نسائی رحمہ اللہ نے نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن کی دور   و ادا کیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے اس کے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے (مشکوٰۃ عن البخاری۔ مسلم) آپ نے نماز کسوف ادا کی اور اس میں چار رکوع اور چار سجدے کئے۔ان دونوں روایتوں میں

تعارض ہوگیا۔ اس وجہ سے قیاس کی جانب متوجہ ہوئے اور دیگر تمام نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے دو رکوع اور چار سجدے دو ر ات میں تسلیم کئے اور عند الفجر الخ جبکہ دو حدیثوں، اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور قیاس میں (بھی) ہو جائے (تو اس وقت عاجز ہونا لازم آ گیا) اور اس کے بعد نہ کوئی دلیل پائی جارہی ہے تو ایسی حالت میں ہر ایک کو اپنی اپنی اصل پر برقرار رکھا جائے گا اور جو جس نوعیت سے وارد ہے اسی پر رہنے دیا جائے گا۔ کمافی سور الحمار الخ چنانچہ اس کی مثال حمار کا پس خوردہ ہے کہ اس کی نجاست وطہارت کے دلائل میں تعارض وارد ہے تو اس کو اس کی اصل پر قائم رکھا گیا نہ اس پر نجس ہونے کا حکم اور نہ طاہر ہونے کا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی لحوم الحمر الاهلية سے غزوہ خیبر کے موقع پر اور جس ہانڈی میں وہ گوشت پکایا جارہا تھا اس کو ضائع کر دینے کا امر فرمایا (ترمذی عن جابر) اور ایک دوسری روایت غالب ابن فہر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ "انه قال لرسول الله ﷺ الخ" جس سے اس کے لحم (گوشت) کا مباح ہونا معلوم ہوا۔ الاحمیرات:۔ حمارة کی جمع ہے (گدھا) لہٰذا ان میں تعارض وارد ہوا تو اس کے پس خوردہ میں اشتباہ پیدا ہوگیا۔ اس وجہ سے کہ جب گوشت میں تعارض ہے تو اس کے پس خوردہ میں بھی کیونکہ لعاب دہن گوشت سے ہی پیدا ہوتا ہے نیز ایک روایت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے (رواه البيهقی) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ سور حمار سے وضوء کرنے کا کیا حکم ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دے دی اس کے برخلاف حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا جس سے نجس ہونا معلوم ہوا۔ اسی طرح دونوں قیاس بھی اس باب میں متعارض ہوگئے۔ (ا) اگر اس کے پس خوردہ کو پسینہ کے ساتھ لاحق کر دیں تو وہ ظاہر ہے مگر یہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس کے پس خوردہ میں ضرورت بہت قلیل الوقوع (نادرالوقوع) ہے کہ اگر کثیرالوقوع ہو جاتا تو اباحت کا حکم ضرورتاً ہو جاتا ہے اور نہ اس کو اس کے دودھ کے ساتھ لاحق کیا جاسکتا ہے کہ وہ نجس ہے تو اس کو بھی نجس قرار دے دیا جائے۔

اور یہ اس وجہ سے الحاق نہیں ہوسکتا کہ دودھ کے بالمقابل اس کے سور میں ضرورت پیش آسکتی ہے اور ضرورت کا اقتضاء یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ لاحق نہ ہو.......... نیز نہ اس کو سور کلب کے ساتھ لاحق کیا جاسکتا ہے جس سے کہ اس پر نجاست کا حکم وارد ہوسکے۔ اس وجہ سے کہ حمار میں حرمت ہے، کلب (کتا) میں نہیں۔ نیز نہ اس کو بلی کے سور میں لاحق کیا جاسکتا ہے جس سے کہ وہ طاہر کا حکم لے سکے اس وجہ سے کہ بلی میں ضرورت زائد ہوتی ہے حمار کے بالمقابل جب ان تمام میں تعارض واقع ہوگیا تو ترجیح کی کوئی صورت باقی نہ رہی لہٰذا ہر ایک کا حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

فقیل الخ:۔ فاء برائے تفصیل۔ یعنی اب اس کا یہ حکم ہوا کہ پانی تو اصلاً پاک ہے جو کہ ناپاک نہ ہوا حمار کے پس خوردہ کے ساتھ اختلاط کے باوجود۔ لہٰذا اس کا استعمال کرنا واجب ہوگا اور اس سے وضوء کرنا ہوگا اور انسان جبکہ حالت حدث میں تھا تو وہ حدث کی حالت ہی میں رہا کہ اس سور حمار سے وضوء کرنا حدث کو زائل نہیں کرے گا حکماً فقہیاً کہ وہ تعارض کی وجہ سے اس ازالہ حدث کی صلاحیت نہیں آئے گی۔ اس وجہ سے وضوء اور تیمم دونوں کو شامل کرنا ہوگا۔ **(سوال)** جبکہ من حیث الاصل پانی مطہر ہے تو تیمم اس کے ساتھ کیوں؟ اصل پر حکم رکھتے ہوئے **(جواب)** جیسا کہ تقریر گزشتہ میں واضح کر دیا گیا ہے کہ ہر ایک کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا ہوگا اب اگر پانی کو مطہر قرار دیا جائے تو انسان جو کہ اس وقت حالت حدث میں تھا اور اس کی اصل اس وقت یہ تھی تو وہ اصل ختم ہو جاتی (کماھو ظاهر) لہٰذا اس صورت میں فقط پانی کا اپنی اصل پر قائم رہنا ہوتا نہ کہ دونوں اشیاء پانی اور انسان۔

(سوال) جبکہ مباح اور حرام دونوں میں تعارض ہو جائے تو مقدم کو ترجیح دیتے ہیں؟ پھر کیا وجہ یہ کہ شک والی نوع نکالی گئی؟

(جواب) یہ ترجیح احتیاط کی وجہ سے ہوا کرتی ہے اور اس باب میں احتیاط کی صورت یہی ہے کہ اس کو مشکوک قرار دیا جائے اور وضوء و تیمم دونوں کا حکم جاری ہو اور فقہاء کی اصطلاح میں سور کو ماء مشکوک سے تعبیر کرتے ہیں بوجہ تعارض کے اس نام سے موسوم کرنا اس معنی کو نہیں کہ اس کا حکم مجہول ہے اور یہ کہا جائے کہ چونکہ اس کا حکم لا ادری کے قبیل سے ہوا..... ایسا نہیں..... بلکہ اس کا حکم تو معلوم ہے اور وہ یہ ہے کہ وضوء کرنا واجب ہے اور اس کے ساتھ تیمم ملانا بھی واجب۔

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال؛ لأنه لم يوجد بعد القياس دليل يُصار إليه إلا العمل بالحال، وهو ليس بحجة عندنا، وإنما يصار إليه في سؤر الحمار للضرورة، بل يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه، يعني يتحرّى قلبه إلى أحد القياسين الذي اطمأن إليه بنور الفراسة التي أعطاها الله لكل مؤمن، وعند الشافعي لا تشترط شهادة القلب، ولهذا كان له في كل مسألة قولان أو أكثر في زمان واحد، بخلاف أئمتنا ما تُروى عنهم روايتان في مسألة إلا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليُعمل بالأخير فقط، فلهذا دار الفتوى بينهما، هكذا قيل. ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط، فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح أو التوفيق فقال: والمَخْلَص عن المعارضة إما أن يكون من قبل الحجة بأن لم يعتدلا بأن كان أحدهما مشهورًا والآخر آحادًا، أو يكون أحدهما نصًا والآخر ظاهرًا، فيترجّح الأعلى على الأدنى، وقد مرّ مثاله غير مرّة. أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة، فإنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ فقوله: بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعًا، فيفهم أن في الغموس مؤاخذةً، وقال في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ فإن المراد بما عقّدتم المنعقدة فقط، والغموس ههنا داخل في اللغو، فيفهم أن لا مؤاخذة في الغموس، فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الأخروية، وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية، فعلم أن في الغموس مؤاخذة أخروية، وهي الإثم، لا مؤاخذة دنيوية، وهي الكفّارة وقد حرّرت فيما سبق بأطول من هذا.

(**ترجمه وتشريح**) :۔ واما الخ:۔ اور اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اس تعارض کی وجہ سے وہ دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے تا کہ واجب ہو عمل کرنا اصل پر اور وجہ اس ترک نہ کرنے کی یہ ہے کہ قیاس کے بعد کوئی دلیل (شرعی ہے یا نہیں) تا کہ عمل کیلئے اس جانب رخ کیا جا سکے قیاس کے بعد حال (اصل) باقی رہ جاتا ہے مگر وہ حجت نہیں احناف

کے نزدیک البتہ اصل پر جو سور حمار میں عمل کیا گیا ہے وہ بوجہ ضرورت (مجبوری) کے کیا گیا ہے۔

بل الخ:۔اور جب ان متعارض قیاسوں کو ترک کر نہیں سکتے تو اب یہ ہوگا کہ مجتہد ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کر لے جس پر قلب کی شہادت ہو یعنی تحری کرے اور جس پر قلب کا اطمینان ہو جو کہ فراست ایمانی سے حاصل ہوتا ہے اس پر عمل کر لے۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت قلب کی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے (اکثر مسائل میں) دو قول ملتے ہیں یا دو اقوال سے بھی زائد ایک ہی وقت میں۔

بخلاف الخ:۔البتہ ائمۂ احناف سے اگر کسی مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں تو وہ ایک وقت کی نہیں بلکہ مختلف اوقات کے اعتبار سے ایسا ہوا ہے لیکن تاریخ تقدیم و تاخیر کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے فتویٰ ہر دو روایت پر جاری ہوتا ہے (اگر تاخیر و تقدیم معلوم ہو جاتی تو ظاہر ہے کہ بعد والی روایت پر عمل ہوتا ہے چنانچہ جہاں یہ تعریف ہوگئی اسی پر عمل کیا گیا۔

ولما الخ:۔یہ بیان تو اس معارضہ کا ہے جو کہ معارضہ حقیقۃ تھا۔اب دوسرا بیان تعارض صوری کا ہے۔جس کا حکم یہ ہے کہ ہر دو میں ایک کو ترجیح دی جائے یا دونوں میں موافقت پیدا کر دی جائے تا کہ تعارض ختم ہو جائے۔

فقال الخ:تعارض سے بچاؤ اور باہر آنے کی چند صورتیں اور شکلیں ہیں۔(۱) دلیل اور حجت کی جانب سے ہو، بایں صورت کہ وہ دونوں برابر کے درجہ کی نہ ہوں (بلکہ) ایک اعلیٰ ہو اور دوسری ادنیٰ درجہ کی مثلاً ایک خبر مشہور اور دوسری خبر واحد یا ایک نص ہو اور دوسری ظاہر تو اعلیٰ کو ترجیح دی جائے گی جن کی مثالیں متعدد مرتبہ گزر چکی ہیں۔

او من قبل الخ:۔(۲) یا وہ متعارض رفع کرنا حکم کی جانب سے ہو بایں صورت کہ ان میں سے ایک کا تعلق حکم دنیا سے ہو اور دوسرے کا حکم اخروی سے، مثلاً دو آیتیں قسم سے متعلق ہیں ایک سورہ بقرہ اور دوسری سورہ مائدہ کی، سورہ بقرہ کی آیت قال تعالیٰ "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" اس آیت میں کلمہ بما کسبت یمین غموس اور یمین منعقدہ ہر دو کو شامل ہے جس سے ثابت ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ ہے اور مائدہ کی آیت "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ" اس میں بِمَا عَقَّدْتُّمْ سے مراد صرف یمین منعقد ہے اور اس جگہ یمین غموس لغو میں داخل ہے جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یمین غموس میں مواخذہ نہ ہوگا۔لہٰذا اب ان دونوں آیتوں میں تعارض معلوم ہو یمین غموس کی بابت تو رفع تعارض کی صورت یہ نکلتی ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کو مواخذہ اخروی پر اور سورہ مائدہ کی آیت کو مواخذہ دنیوی پر حمل کیا جائے اور اب یہ معلوم ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ اخروی یعنی گناہ ہوگا اور دنیوی مواخذہ یعنی کفارہ ہے ماقبل ایک بیان کے تحت تفصیل کلام گزر چکا ہے۔

ومن قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى: حَتّٰـى يَطْهُرْنَ بالتخفيف والتشديد، فإن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾ قرأ بعضهم يَطْهُرْنَ بالتخفيف، أي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أو لا، وقرأ بعضهم يَطَّهَّرْنَ بالتشديد، أي لا تقربوهن حتى يغتسلن، فتعارض بين القراء تين، وهما بمنزلة آيتين، فوجب التطبيق بينهما بأن تحمل قراءة التخفيف على ما إذا انقطع لعشرة أيام؛ إذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا، فمجرّد انقطاع الدم حينئذٍ

يُحِلّ الوطئ، وتحمل قراءة التشديد على ما إذا انقطع لأقلّ من عشرة أيام؛ إذ يحتمل عود الدم، فلا يؤكد انقطاعه إلا أن يغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة ليحكم بطهارتها، ولكن يرد عليه أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ بعد ذلك ليس إلا بالتشديد، فهو يؤكّد جهة الاغتسال على التقديرين إلا أن يقال: يدلّ على استحباب الغسل دون الوجوب، أو يحمل تطهرن حينئذٍ على طَهَّرْنَ كَتَبَيَّنَ بمعنى بَانَ. أو من قبل اختلاف الزمان صريحًا، فإنه إذا علم التاريخ فلا بد أن يكون المتأخّر ناسخًا للمتقدم كقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ فإن هذه الآية تدلّ على أن عدّة متوفى الزوج أربعة أشهر وعشر سواء كانت حاملة أو لا، والآية الأولى تدلّ على أن عدّة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلّقة أو متوفى الزوج، فبينهما عموم وخصوص من وجه، فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية، وهي الحامل المتوفى عنها زوجها، فعلي يقول: تعتدّ بأبعد الأجلين احتياطًا، أي إن كان وضع الحمل من قريب تعتدّ أربعة أشهر وعشرًا، وإن كان وضع الحمل من بعيد تعتدّ به لعدم العلم بالتاريخ، وابن مسعود يقول: تعتدُّ بوضع الحمل، وقال محتجًّا على عليّ: من شاء باهلتُه أن سورة النساء القُصرى أعني سورة الطلاق التي فيها قوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ نزلت بعد التي في سورة البقرة، فلمّا علم التاريخ كان قوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ناسخًا لقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ في قدر ما تناولاه، فيعمل به، وهكذا قال عمر: لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدّتها، وحَلّ لها أن تتزوّج، وبه أخذ أبو حنيفة والشافعي جميعًا.

(**ترجمه وتشریح**) :۔او من الخ:۔(۳) ایک صورت رفع تعارض کی حالت کی جانب سے ہے بایں صورت کہ ان دونوں کومختلف احوال پرمحمول کرلیا جائے اب کوئی تعارض نہ رہے گا مثلاً اس آیت میں قال تعالیٰ "حَتّٰی یَطْهُرْنَ الخ" ایک قرأت تخفیف کے ساتھ اور دوسری قرأت تشدید کے ساتھ ہے، تخفیف والی صورت میں غسل کی قید نہیں اور تشدید والی صورت میں غسل کی قید ہے۔لہٰذا دونوں قرأتوں کے درمیان تعارض ہو۔(اوراب یہ) دوآیتوں کے درجہ میں ہے۔لہٰذا دونوں کے درمیان موافقت لازم ہے۔چنانچہ فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ صورت بیان کی ہے کہ اگر دم حیض پر دس یوم مکمل ہوکر بند ہوا ہے تو اب وطی کرنا حلال ہوجائے گا اور تشدید والی قرأت اس حالت پرمحمول ہوگی جبکہ حیض دس یوم سے کم زمانہ میں بند ہوجائے تو غسل کرنا ضروری۔ہے یا وقت نماز گزر جانا۔فَإِذَا تَطَهَّرْنَ الخ میں قرأت بالتشدید ہی ہے لہٰذا اس سے غسل والی صورت کو موکد کردینا معلوم ہوتا ہے (اور یہ حکم دونوں حالتوں میں ہوگا) **جواب!** اس کو امر استحباب پرحمل کرلیا جائے نہ کہ وجوب پر۔نیز یہ جواب بھی ممکن ہے کہ تطہرن کو طہرن کے معنی پرحمل کرلیا جائے کہ جس طرح تبین کو بان کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

او الـــخ:۔ یہ شکل چہارم ہے ایک صورت رفع تعارض کی یہ ہے کہ اختلاف زمان (جبکہ صراحتاً ہو) پراس کو محمول کرلیا جائے چنانچہ تاریخ معلوم ہے تو مؤخر والی دلیل ناسخ ہوگی مقدم والی نص (دلیل) کے حق میں۔مثال۔قـال تعـالیٰ واولات الخ یہ آیت سورہ بقرہ والی آیت، والذین الخ کے بعد نازل ہوئی کہ یہ آیت تو ہر حالت میں متوفیٰ عنھا زوجھا کی عدت چار ماہ دس یوم ہر حالت میں ہے حاملہ ہو یا غیر حاملہ اور پہلی آیت میں حاملہ کیلئے وضع حمل مدت ہے اور غیر حاملہ کیلئے وہی چار ماہ دس یوم ہے (اور مدت حاملہ کی معلق ہے کہ وہ عدت طلاق ہو یا وفات) ان دونوں آیتوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی گئی۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس وجہ سے ارشاد فرماتے ہیں کہ ابعد الاجلین کی رعایت پیش نظر رہے یعنی اگر وضع حمل قریب زمانہ میں ہے تو چار ماہ دس یوم اور اگر وضع حمل بعید زمانہ میں ہے تو وضع حمل اس وجہ سے کہ ان آیات کی تاریخ نزول معلوم نہیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ وضع حمل سے عدت پوری کرے۔حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اس امر پر مباہلہ کرنے کیلئے تیار ہوں کہ سورہ الطلاق والی آیت بعد میں نازل ہوئی سورہ بقرہ والی صورت سے، لہٰذا جب تاریخ معلوم ہوگئی تو یہ آیت واولات الخ ناسخ ہوئی۔چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اسی طرح ارشاد فرماتے ہیں۔آپ کا مقولہ ہے کہ اگر زوجہ متوفی عنھا زوجھا نے بچہ اس وقت بھی جن دیا کہ اس کا شوہر ابھی تختۂ غسل پر ہی ہے تو اس کی عدت پوری ہوگئی اور اب اس عورت کیلئے نکاح ثانی کرنا حلال ہو جائے گا۔حضرت امام اعظم اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ دونوں حضرات نے اسی قول کو اختیار فرمایا۔

أو دلالةً، عطف على قوله: صريحًا أى من قبل اختلاف الزمان دلالةً كالحاظر والمبيح، فإنهما إذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر، ويجعلونه مؤخرًا دلالة عن المبيح، وذلك لأن الإباحة أصل فى الأشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقًا للإباحة الأصلية واجتمعتا، ثم يكون النص المحرم ناسخًا للإباحتين معًا، وهو معقول، بخلاف ما إذا عملنا بالمبيح؛ لأنه حينئذٍ يكون النصّ المحرم ناسخًا للإباحة الأصلية، ثم يكون النصّ المبيح ناسخًا للمحرم، فيلزم تكرار النسخ، وهو غير معقول، وهذا أصل كبير لنا يتفرّع عليه كثير من الأحكام، وهذا على قول من جعل الإباحة أصلاً فى الأشياء، وقيل: الحرمة أصل فيها، وقيل: التوقّف أولى حتى يقوم دليل الإباحة أو الحرمة، وقد طوّلتُ الكلام فيه فى التفسير الأحمدى.

(ترجمه وتشریح) :۔او دلالۃ الخ:۔ماقبل میں قسم چہارم من قبل اختلاف الزمان کا یہ جز دوم ہے۔یہ اختلاف زمان صراحتاً ہوگا (جس کی تفصیل گزر چکی) یا دلالۃً ہوگا۔اس عبارت کا عطف صریحاً پر ہے۔

کالحاظر الخ:۔غیر مباح اور مباح جب جمع ہوں تو غیر مباح پر عمل کیا جائے گا اور اس کو مباح سے مؤخر کر دیا جائے گا اور یہ مؤخر کرنا دلالۃً ہوگا۔وذالک اس اجمال کی تفصیل یہ ہے اشیاء میں اصل مباح ہونا ہے۔لہٰذا اگر محرم پر عمل کیا تو وہ نص جو کہ مبیح (اباحت بیان کرنے والی) ہے تو وہ اباحت اصلیہ کے موافق ہو جائے گی اور اب دونوں جمع ہوں گی اس کے بعد نص جو کہ

حرمت کو ثابت کرنے والی ہے وہ ناسخ ہوگی، اباحتین کے حق میں (بیک وقت) جو کہ امر منقول ہے اس کے برخلاف اگر مبیح پر عمل کیا جائے تو اس صورت میں فقط اباحت اصلیہ کے ہی حق میں وہ نص محرم ناسخ ہوگی جو کہ امر غیر معقول (غیر مناسب) ہے۔

(**فائدہ**) حاصل اس کا یہ ہوا کہ جب اشیاء میں اصل اباحت ہے (جس کو اباحت اصلیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اور ایک شئ کو مباح ثابت کرتی ہے تو یہ دو اعتبار سے مباح معلوم ہوئی (۱) ایک اباحت اصلیہ کی بنیاد سے اور ایک (۲) دلیل اباحت کے ذریعہ، اب اسی شئ کو دوسری دلیل غیر مباح ہونا ثابت کرتی ہے جبکہ یہ دونوں امر اس شئ پر جمع ہوگئے تو غیر مباح بیان کرنے والی دلیل پر عمل کرتے ہوئے اس کو مؤخر تسلیم کرلیں گے اب یہ دلیل اباحت کو منسوخ کردی گئی اور اس صورت کو اختیار کرنے میں یہ ہوگا کہ اباحت اصلیہ نیز مباح ثابت کرنے والی دلیل دونوں ہی کیلئے وہ ناسخ ہوجائے گی اور اگر اس کے برخلاف دلیل مبیح کو اختیار کرتے ہیں تو نص محرم فقط اباحت اصلیہ کے حق میں ناسخ ہوگی اور اب اس طرح توضیح مفہوم ہوگی اباحت اصلیہ کو تو اس نص نے منسوخ کردیا جس سے حرام ہونا معلوم ہورہا ہے اس کے بعد دوسری نص (دلیل) وارد ہوئی ہے جو کہ اس شئ کو (دوسری مرتبہ) مباح کرتی ہے دلالۃً مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بخوبی معلوم ہوگیا ہے کہ اس کو ترجیح دینا (یعنی نص محرم کو مؤخر تسلیم کرنا) کسی صراحت شدہ دلیل کی بنیاد پر نہیں بلکہ دلالۃً یہ تقدیم و تاخیر تسلیم کرلی گئی۔

ثم الخ:۔ دلیل غیر مبیح کو مؤخر تسلیم کرنا۔ ایک بڑا اصول ہے جس کی بنیاد پر احناف کے نزدیک بکثرت مسائل فقہیہ، فروعیہ مستنبط ہوئے ہیں و ھذا الخ اور اس امر کو تسلیم کرنا ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے اس کے برخلاف بعض حضرات (ان میں سے بعض معتزلہ بھی ہیں) یہ فرماتے ہیں کہ اشیاء میں اصل حرمت ہے تیسرا قول اس باب میں یہ ہے کہ توقف بہتر ہے دلیل کی بنیاد پر تسلیم کرنا ہوگا۔ اباحت اور حرمت دونوں کے حق میں۔ تفصیلی بحث تفسیر احمدی میں ملاحظہ کیجئے۔

والمثبت أولى من النافي، هذه قاعدة مستقلّة لا تعلّقَ لها بما سبق، يعني إذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت أولى بالعمل من النافي عند الكرخي. وعند ابن أبان يتعارضان، أي يتساويان، فبعد ذلك يُصار إلى الترجيح بحال الراوي، والمراد بالمثبت ما يثبت أمرًا عارضًا زائدًا لم يكن ثابتًا فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل، ولمّا وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان، ووقع الاختلاف في عمل أصحابنا أيضًا، ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي أشار المصنف إلى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال: والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله بأن كان مبنيًا على دليل وعلامة ظاهرة، ولا يكون مبنيًا على الاستصحاب الذي ليس بحجة، أو كان مما يشتبه حاله لكن عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة، يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل أن يكون مستفادًا من الدليل، وأن يكون مبنيًا على الاستصحاب، لكن لمّاتفحّص عن حال الراوي علم أنه اعتمد على الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال، ففي هاتين الصورتين كان مثل الإثبات؛ لأن الإثبات لا يكون إلا

بالدليل، فإذا كان النفي أيضًا بالدليل كان مثله، فيتعارض بينهما، ويحتاج بعد ذلك إلى دفعه، فجاء حينئذٍ مذهب ابن أبان. وإلا فلا، أي إن لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف أن الراوي اعتمد على الدليل، بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الإثبات في معارضته بل الإثبات أولى؛ لأنه ثابت بالدليل، فجاء حينئذٍ مذهب الكرخي.

(ترجمه وتشریح):۔ والمثبت الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ ایک قاعدہ بیان فرمایا ہے جو کہ اپنی حیثیت میں مستقل ہے جس کا ماقبل کی انواع سے کوئی تعلق نہیں اور چونکہ تعارض کی بحث ہے اس مناسبت سے اس جگہ اس کا بیان ضروری تھا کہ جب مثبت اور نافی دونوں طرح کی نص جمع ہوں اور ان میں تعارض ہو جائے تو مثبت کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ (اس وجہ سے کہ زیادتِ علم پر مشتمل ہوتی ہے) یہ حضرت امام کرخی اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے اصحاب کا مذہب ہے اور حضرت ابن ابان رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ اس کے بعد کہ ان میں برابر کا درجہ ہے تو راوی کی حالت کے اعتبار سے ترجیح دی جائے گی اور اگر اس صورت سے ترجیح کی صورت یہ ثابت ہو تو مجتہد دوسری دلیل کی جانب توجہ کرے۔ کذافی قمر الاقمار

المراد الخ:۔ مثبت (جو کہ نافی کے بالمقابل مذکور ہو) سے مراد وہ دلیل ہے جو کہ کسی امر عارض کو ثابت کرے اور وہ امر زائد ہو گزشتہ دلیل سے اس کا ثبوت نہ ہوتا ہو اور نافی سے مراد وہ دلیل (عبارت) ہے جو کہ کسی امر زائد کی نفی کرے اور اس کو (زائد شئی سے نفی کرنے کے بعد) اس کو اصل پر باقی رکھے چونکہ امام کرخی اور علامہ ابن ابان رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف قائم ہو جانے کی وجہ سے ہمارے ائمہ کے درمیان بھی اختلاف ثابت ہو جاتا ہے کہ کس پر عمل کو اختیار کریں؟

بعض مسائل میں مثبت پر عمل کو اختیار کیا اور بعض مسائل میں نافی پر۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قاعدہ کلیہ کی جانب اپنی اس عبارت والاصل الخ سے اشارہ فرمایا ہے جس سے کہ اختلاف کی صورت ختم ہو جائے۔ مثبت اور نافی کے درمیان ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر نفی ایسی جنس سے ہو کہ وہ دلیل سے معلوم کی جاسکتی ہے بایں صورت کہ وہ نفی کسی دلیل پر مبنی ہو اور کسی علامت ظاہرہ پر مبنی ہو اور ایسی شئی پر مبنی نہ ہو کہ وہ حجت (دلیل) کے قبیلہ سے نہ ہو۔

او کان الخ یا وہ ایسی نوع سے تعلق رکھے کہ اس کی حالت مشتبہ ہو لیکن یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ راوی نے معروف دلیل پر اعتماد کیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں وہ نفی اثبات کے مثل ہوگی..... یعنی الخ یعنی وہ نفی اپنی حیثیت میں (فی نفسہ) اس نوع سے تعلق رکھتی ہو کہ وہ نفی کسی دلیل سے مستفاد ہو اور یہ بھی احتمال ہو کہ وہ استصحاب پر مبنی ہو......... لیکن جب راوی کی حالت پر غور وفکر کیا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ راوی نے دلیل کی بنیاد پر ہی اعتماد کیا ہے۔

محض ظاہری حالت پر نہیں تو ان دونوں صورتوں میں اس نفی کا درجہ (حکم) مثل اثبات کے ہو جائے۔ اس وجہ سے کہ اثبات بغیر دلیل کے نہیں ہوا کرتا اور جب نفی بھی دلیل سے ثابت ہوئی تو دونوں کی ایک ہی حالت ہوگی۔ لہٰذا جب ان دونوں میں تعارض ہو گیا تو اب ضرورت ہوگی کہ کسی صورت سے تعارض کو دور کیا جائے اور اس وقت ابن ابان رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ والا الخ اور اگر نفی اس جنس سے نہ ہو بلکہ اس کی بنیاد حالت ظاہرہ پر ہی ہو تو اس کو اثبات کے مثل نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ اب اثبات اولیٰ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ وہ نفی بغیر دلیل کے ہے لہٰذا اس وقت امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر عمل ہوا۔

فنحن نحتاج حينئذٍ إلى ثلاثة أمثلة: مثالين لكون النفي معارضًا للإثبات، ومثال لكون الإثبات أولى منه على ما بيّنها المصنف بتمامها لكن أوردها على غير ترتيب اللفّ، فجاء أوّلاً بمثال قوله: وإلا فلا، فقال: فالنفي في حديث بريرة، وهي التي كانت مكاتبةً لعائشة رضي اللّٰه عنها، وكانت في نكاح عبد، فلما أدّت بدل الكتابة قال لها رسول اللّٰه ﷺ: ملكتِ بُضعكِ فاختاري، ولكن اختُلف في أنه حين خيّرها هل بقي زوجها عبدًا أم صار حرًّا؟ فقيل: إنه كان عبدًا على حاله، وهو مختار الشافعي حيث لا يُثبت الخيار للمعتقة إلا إذا كان زوجها عبدًا، وقيل: قد صار حرًّا وهو مختار أبي حنيفة حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدًا أو حرًّا، فالحرية وإن كانت أصلية في دار الإسلام والعبودية عارضة، ولكن لما اتفقت الرواة على أن زوجها كان عبدًا في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيًا للحرية العارضة ومبقيًا له على الأصل، وخبر الحرية مثبتًا للأمر العارضي، فخبر النفي وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، وهو أنه كان عبدًا في الأصل، فالظاهر أنه بقي كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميّز عن الحرّ، فلم يعارض الإثبات، وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها حرّ؛ لأن من أخبر بالحرية لا شك أنه وقف عليها بالإخبار والسماع، فكان علمه مستندًا إلى دليل، فأصحابنا ههنا عملوا بالمثبت، وأثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرًّا. والنفي في حديث ميمونة رضي اللّٰه عنها، مثال لكون النفي من جنس مايعرف بدليله، وذلك أن النبي ﷺ كان مُحرِمًا فتزوّج ميمونة بنفسه، ولكنهم اختلفوا في أنه هل بقي على الإحرام حين النكاح أم نقضه؟ فقيل: إنه نقضه، ثم تزوّج، وبه أخذ الشافعي حيث لا يحلّ النكاح في الإحرام كما لا يحلّ الوطئ بالاتفاق، وقيل: كان باقيًا على الإحرام حين النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة حيث يحلّ النكاح للمحرم وإن حرم الوطئ، فالإحرام وإن كان عارضًا في بني آدم والحلّ أصلاً، لكنه اتفقت الرواة أنه كان أحرم ألبتة، وإنما الاختلاف في إبقائه ونقضه كان خبر الإحرام نافيًا للحلّ الطارى عليه، وخبر الحلّ مثبتًا للأمر العارضي، فخبر النفي في باب حديث ميمونة رضي اللّٰه عنها وهو ما روى أنه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله، وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقلّم الأظافير وعدم حلق الشعر، فهذا علم مستند إلى دليل، فعارض الإثبات وهو ما روى أنه تزوّجها وهو حلال؛ لأن من أخبر بهذا لا شك أنه قد رأى عليه لباس المُحلّلين وزيّهم، فلما تعارض الخبران على السواء احتيج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي. وجعل رواية ابن عباس رضي اللّٰه عنه وهو أنه تزوّجها وهو محرم أولى من رواية

یزید بن الأصم رضی اللہ عنہ، وھو أنہ تزوّجھا وھو حلال لأنہ لا یعدلہ فی الضبط والإتقان، فصار خبر النفی ھھنا معمولاً بھذہ الوتیرۃ.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ان مباحث کی مثالیں جن کی مجموعی تعداد تین ہیں درکار ہیں دو مثالیں معارضاً لاثبات کیلئے اور ایک مثال الاثبات اولیٰ منہ کیلئے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے ان مثالوں کو بیان کیا مگر ماقبل کے بیان کی ترتیب کے خلاف مثال اول آخری صورت والا فلا سے متعلق ہے۔فالنفی الخ :۔حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والی حدیث میں نفی (کا وارد ہونا) اس نوع سے تعلق رکھتا ہے کہ وہ کسی دلیل پر موقوف نہیں بلکہ ظاہری حالت کی بنیاد پر اس کو معلوم کیا گیا ہے (جو کہ اقسام ثلثہ مذکورہ میں تیسری قسم یعنی آخری قسم ہے والا فلا سے اسی کو بیان فرمایا ہے)

وھی الخ :۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مکاتبہ تھیں اور حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ایک غلام کے نکاح میں (بھی) تھیں۔جب انہوں نے بدل کتابت ادا کر دیا تو (اب چونکہ یہ آزاد ہو چکی تھیں) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا ملکت الخ تو اپنی فرج کی مالک ہو گئی۔لہٰذا تجھ کو اختیار ہے، خواہ اپنے اس شوہر کے نکاح میں رہ جائے یا اس کو ختم کر دے (اس کو خیار عتق سے تعبیر کیا گیا ہے) اس کے بعد یہ اختلاف ہو جاتا ہے کہ جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ خیار دیا تھا ان کے شوہر غلام تھے یا وہ بھی آزاد ہو چکے تھے؟

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ آزاد نہ ہوئے تھے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معتقہ (منکوحہ) کو اختیار نہیں ہوتا جب کہ اس کا شوہر آزاد ہو بلکہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ غلام ہو اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ شوہر آزاد ہو چکے تھے۔حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہر حال میں معتقہ (منکوحہ) کو خیار عتق ہوگا۔

فالحریۃ الخ :۔یہ امر تو مسلم ہے کہ حریت دار الاسلام میں اصلی درجہ رکھتی ہے اور غلامیت ایک عارضی صورت ہوتی ہے لیکن حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شوہر والے باب میں یہ امر (اس قدر) تو متفق علیہ ہے کہ فی الحقیقت ان کے شوہر غلام تھے۔

البتہ حریت عارضہ (جو کہ غلامیت کے بعد ہوتی ہے) میں روایات مختلف ہیں۔چنانچہ عبودیت الی خبر نافی ہے حریت عارضہ (کے ثابت کرنے کیلئے) اور زوج کے حق میں باقی رکھنے والی اور حریت کی خبر (اس کا عطف خبر العبودیت پر ہے) مثبت ہے اور امر عارضی کے حق میں لہٰذا یہ معلوم ہو گیا کہ خبر النفی (اور خبر النفی وہ روایت ہے کہ جس میں مروی ہے انھا اعتقت الخ) مما لا یعرف الا بظاھر الحال ......کے قبیل سے ہے اور اس مقام پر ظاہر حال سے مراد ہے کہ وہ شوہر اصلاً غلام (تو) تھے۔لہٰذا اس حالت ظاہر کا تقاضا یہی ہے کہ وہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزادگی کے وقت بھی غلام ہی رہے ہوں گے اور عبد کیلئے (اس میں) کوئی علامت بھی نہیں اور نہ کوئی دلیل جس سے کہ اس میں کوئی تمیز ہو سکے اور حر کو غلام سے ممتاز کیا جائے۔

فلم یعارض الخ پس اثبات والی خبر نفی والی خبر کی معارض نہیں (اور مثبت والی روایت یہ ہے کہ انھا اعتقت وزوجھا حر) معارض ہونے کی وجہ اور دلیل یہ ہے کہ جن صاحب نے حریت کی خبر دی۔بلاشک وہ راوی واقف ہے اخبار اور سماع سے لہٰذا ان کا علم دلیل پر مستند ہو رہا ہے، احناف نے اس مقام پر مثبت پر عمل کیا اور خیار عتق کو ثابت کیا ہے اس باندی آزاد شدہ کیلئے اس وقت (بھی) جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو۔وفی حدیث میمونہ الخ یہ مثال ہے اس صورت کی جبکہ نفی من جنس ما یعرف بدلیلہ کے قبیلہ سے ہو۔وذالک اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت نبی اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں

حضرت میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا سے نکاح کیا۔ البتہ یہ امر مختلف فیہ ہے کہ بوقت نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام پر تھے یا نہیں؟ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام پر نہ تھے چونکہ ان کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا حرام ہے کہ جس طرح بالاتفاق وطی کرنا حالت احرام میں حلال نہیں۔

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مختار ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بوقت نکاح حالت احرام میں تھے (اور) احناف رحمہم اللہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے اگر چہ وطی کرنا حرام ہے۔

فالاحرام الخ:۔ حالت احرام اگر چہ ایک عارضی ہے انسان کیلئے اور حلال ہونا (بغیر احرام کی حالت) اصل حالت ہے مگر جب کہ تمام روایتیں اس پر متفق ہیں کہ بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے۔ اختلاف اگر ہے تو یہ ہے کہ بوقت نکاح بھی حالت احرام تھی یا نہیں؟ احرام والی خبر نافی اور حلال والی خبر مثبت۔ پس خبر النفی اس باب میں (جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کیا حالت احرام میں) مایعرف بدلیله کے قبیلہ سے ہے حالت احرام یہ ہے کہ بغیر سلائی شدہ لباس (چادریں) استعمال کرنا، ناخن، بال نہ کاٹنا جو کہ دلیل سے مستند ہے۔

پس اس کے معارض اثبات والی روایت ہوئی (جس میں ہے انه تزوج الخ) اس وجہ سے کہ جن صاحب نے اس کی خبر دی ہے بلاشبہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ لباس دیکھا ہوگا جو کہ غیر محرم استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا جب ان دونوں میں مساویانہ انداز میں متعارض ہوگیا تو حال راوی کی بنیاد پر ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت (جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں نکاح کیا) مقدم ہوگی یزید بن الاصم کی روایت سے (جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کیا حالت غیر احرام میں) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت یزید بن الاصم رضی اللہ تعالی عنہما کے درمیان ضبط حدیث اور اتقان جیسے امور میں برابر کا درجہ نہیں ہوسکتا بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کا مرتبہ ان امور میں خاص طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہٰذا خبر النفی قابل عمل ہوجائے گی اس صورت کے پیش نظر۔

وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما يعرف بدليله، مثال لكون الراوی مما اعتمد علی دليل المعرفة، وفی العبارة مسامحة، والأولی أن يقول: وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما تشتبه حاله، لكن إذا عرف أن الراوی اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف بدليله، وبيانه أن الأصل فی الماء الطهارة، وفی الطعام الحلّ، فإذا تعارض مخبران فيه فيقول أحدهما: إنه نجس أو حرام فلا شک أنه خبر مثبت للأمر العارضی ما أخبر به قائله إلا بالدليل، ثم جاء آخر يقول: إنه طاهر أو حلال، فلا بد من أن يتفحّص من حاله، فإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيه الطهارة أو الحلّ لم يقبل خبره؛ لأنه نفی بلا دليل، فحينئذٍ كان خبر النجاسة والحرمة أولی؛ لأنه مثبت، وإن كان خبره بالدليل وهو أنه أخذه من العين الجارية أو الحوض العشر فی العشر وجعله بنفسه فی الإناء الطاهر الجديد أو الغسيل بحيث لا يشک فی طهارته ولم يفارقه منذ ألقی الماء فيه حتی يتوهّم أنه ألقی فيه النجاسة أحد، فحينئذٍ كان هذا النفی من جنس ما يعرف بدليله. كالنجاسة

والحرمة، فوقع التعارض بين الخبرين، فوجب العمل بالأصل وهو الحلّ والطهارة، وقد بالغنا في تحقيق الأمثلة حينئذٍ بما لا مزيد عليه. ثم يقول المصنف: والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والأنوثة والحرية، يعني إذا كان في أحد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلّتها، أو كان راوي أحدهما مذكرًا والآخر مؤنثًا، أوراوي أحدهما حرًّا والآخر عبدًا لم يترجّح أحد الخبرين على الآخر بهذه المزيّة؛ لأن المعتبر في هذا الباب العدالة، وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية، فإن عائشة كانت أفضل من أكثر الرجال، وبلالًا كان أفضل من أكثر الحرائر، والجماعة القليلة العادلة أفضل من الكثيرة العاصية، وفي قوله: فضل عدد الرواة إشارة إلى أن عددًا لا يترجّح على عدد بعد أن كان في درجة الآحاد، وأما إن كان في جانب واحدٌ، وفي جانب اثنان يترجّح خبر اثنين على خبر الواحد، وقال بعضهم: يترجّح جهة الكثرة على جانب القلة تمسّكًا بما ذكر محمد في مسائل الماء ولكنّا تركناه بالاستحسان.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ وطهارة الخ:۔ یہ مثال اس جنس سے تعلق رکھتی ہے جس کو دلیل سے معلوم کیا جائے شارح رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ متن کی عبارت میں تسامح (چوک) ہے مناسب یہ عبارت تھی وطهارة الماء وحل الطعام الخ.

وبیانہ الخ:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پانی میں اصل طہارت ہے اور طعام میں حلت لہٰذا جب دونوں خبروں میں تعارض ہو جائے کہ ایک نص یہ بیان کرتی ہے کہ پانی نجس اور طعام حرام ہے اور دوسری نص طہارت اور حلت کو ثابت کرے تو بلاشبہ یہ خبر امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہے اور اس خبر کے راوی نے بغیر دلیل کے خبر نہیں دی۔ لہٰذا اس کے بالمقابل جو دوسری خبر ہے اس میں غور وفکر کرنا ضروری امر ہے۔

فان الخ:۔ اگر تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ خبر ثانی کے راوی کی خبر محض اس بنیاد پر ہے کہ اصل اس شئ میں طہارت اور حلت ہے تو اس راوی کی خبر قابل قبول نہ ہوگی اس وجہ سے بلا دلیل کے اس نے نفی کی ہے اس امر کی جو کہ اس شئ میں عارض ہوتی ہے (اور جو کہ سبب بنا ہے زیر بحث آنے کا) لہٰذا اس وقت وہ نص مقدم اور قابل قبول ہوگی جس خبر سے نجاست اور حرمت کا ثبوت (خبر) ہو اس وجہ سے کہ یہ خبر اس امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہے وان کان الخ اور اگر دوسری خبر دلیل کے ساتھ ہو تو اب یہ نفی من جنس مایعرف بدلیله کے قبیل سے ہے۔

وھو الخ:۔ مثلاً پانی جاری چشمہ سے لیا گیا ہو یا دہ دردہ والے حوض سے وہ پانی لیا گیا ہو اور خود ہی اس پانی کو پاک برتن میں ڈالا ہو۔ یا وہ شئ دھوئی گئی ہو کہ دھونے والے کو کوئی اس میں شبہ نہ ہو اور وہ اس سے جدا نہ ہو۔ جب سے اس میں پانی ڈالا گیا جس سے کہ غیر طہارت کا وہم ہو جائے۔

کالنجاسة الخ:۔ مثلاً ایک شئ کی نجاست اور حرمت والی خبروں میں تعارض ہو جائے تو اصل کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوگا اور وہ اصل حلال ہونا (ہے اشیاء میں) اور پاک ہونا ہے مثالوں کی تحقیق میں کافی حد تک ہم نے اہتمام کیا ہے اس کے بعد مزید ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

والترجیح الخ:۔دوخبروں کے درمیان سے کسی ایک خبر کو راویوں کی زائد تعداد مذکر اور مؤنث کی فضیلت کی بنیاد پر ترجیح کا دیا جانا نہ ہوگا کہ ایک خبر کے راویوں کی تعداد زائد ہو یا ایک روایت کے راوی مذکر ہیں دوسری روایت مؤنث سے ہے تو یہ وجہ ترجیح نہیں ہوسکتی۔

لان الخ:۔اس وجہ سے کہ اس باب میں اصل اعتبار عدالت کا ہے اور عدالت کثرت رواۃ وغیرہ پر موقوف ہوا نہیں کرتی۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کتنے مردوں سے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔ حضرت بلال حبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کتنے آزاد انسانوں سے فضیلت رکھتے ہیں اسی طرح ایک چھوٹی جماعت جو کہ عدالت کی صفت سے متصف ہو وہ افضل ہوگی ایسی جماعت سے جو کہ بڑی جماعت تو ہے مگر غیر عادل ہے (معصیت کی وجہ سے) مصنف رحمۃ اللہ نے فضل عدد الرواۃ سے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی خبر خبر واحد کے درجہ پر ہو تو اب تعداد رواۃ وجہ فضیلت نہیں ہوگی۔ البتہ اگر ایک خبر (واحد) میں فقط ایک ہی راوی ہو اور دوسری میں دو ہوں تو یہ روایت قابل ترجیح ہوگی۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ (مطلقاً) ہی کثرت رواۃ سبب ترجیح ہوگا اور استدلال ہے حضرت امام محمد کے اس مذہب (قول) سے جس کو امام محمد نے پانی کے مسائل میں بیان فرمایا ہے (کذا فی کتاب الاستحسان من المبسوط) لیکن مشائخ احناف نے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کے اس قول کو استحساناً ترک کردیا ہے!

وإذا كانت في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي واحدًا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف، وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادًا، وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله: والسلعة قائمة فأخذنا بالمثبت للزيادة، وقلنا: لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة، فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلّة الضبط. وإذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين، ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيّد في حكمين كما روى أنه نهى عن بيع الطعام قبل القبض، وروى أنه نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيّد بالطعام، فقلنا: لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله.

(ترجمه وتشريح):۔ وإذا الخ:۔اگر دوخبروں میں سے ایک خبر کے الفاظ دوسری خبر کے بالمقابل زائد ہوں تو اگر ایک (ہی) راوی اس زیادتی کو بیان کرے اور وہ مثبت ہو تو اس زیادتی کو قبول کرلیا جائے گا جیسا کہ تحالف والے مسئلہ میں روایت شدہ کو مع اس کی زیادتی کے ساتھ قبول کیا گیا ہے وہ روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے انہ اذا اختلفت الخ دوسری روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے ہے جس میں والسعلة قائمة نہیں ہے لہٰذا زیادتی کو ثابت کرنے والی روایت کو اختیار کرلیا گیا اور احناف نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ سے قسم اسی وقت لی جائے گی جبکہ سامان (جس پر دعویٰ ہے) موجود ہو۔

فکان الخ:۔اور بعض رواۃ نے جو قید کو حذف کردیا وہ قلت ضبط کی وجہ سے ہوگیا ہوگا و اذا الخ:۔اور اگر راوی ہی اختلاف (کے ساتھ بیان) کرے تو اب ان مختلف عبادات والی روایت کو دو روایتوں کے حکم میں تسلیم کیا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کیا

جائے گا چنانچہ یہی وجہ یہ ہے کہ احناف کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا دو حکم میں۔ **مثال!** ایک روایت ہے، انہ ﷺ نهیٰ عن بيع الخ اور دوسری روایت یہ ہے انه عليه السلام نهى عن بيع الخ کہ اول روایت مقید ہے طعام کے ساتھ اور دوسری روایت میں قید نہیں لہٰذا احناف کے نزدیک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل سامان کی بیع جائز نہیں جس طرح طعام (غلہ) کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں۔

﴿اقسامِ بیان﴾

ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى تحقيق أقسام البيان المشتركة بينهما، فقال: وهذه الحجج، يعنى الكتاب والسنة بأقسامها تحتمل البيان، أى تحتمل أن يبيّنها المتكلّم بنوع بيان من الأقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء، وهو خمسة إمّا أن يكون بيان تقرير. وهو: توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، فالأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَلا طَائِرٍ يَّطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾، فإنّ قوله: طائر يحتمل المجاز بالسرعة فى السير كما يقال للبريد: طائر، فقوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ يقطع هذا الاحتمال، ويؤكّد الحقيقة، والثانى: مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فإن الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة، ولكن يحتمل الخصوص، فأزيل بقوله: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ﴾ هذا الاحتمال، وأكّد العموم. أو بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك، فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيْمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية. والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فإن قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض، بيّنه النبى ﷺ بقوله: طلاق الأمة اثنتان وعدّتها حيضتان؛ فإنه يدل على أن عدّة الحرّة ثلاث حيض لا ثلاثة أطهار. وأنهما يصحان موصولًا ومفصولًا، وعند بعض المتكلمين لا يصحّ بيان المجمل والمشترك إلا موصولًا؛ لأن المقصود من الخطاب إيجاب العمل، وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان، فلو جاز تأخير البيان لأدّى إلى تكليف المحال، ونحن نقول: يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فى الحال مع انتظار البيان للعمل، ولا بأس فيه؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصحّ، وأما عن الخطاب فيصحّ، وربما يؤيّدنا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ فإن ثُمّ للتراخى، وهو يدلّ على أن مطلق البيان يجوز أن يكون متراخيًا، لكن خصّصنا عنه بيان التغيير لما سيأتى، فبقى بيان التقرير والتفسير على حاله يصحّ موصولًا ومفصولًا.

(ترجمہ وتشریح):۔ کتاب وسنت کی مشترک بحث تعارض سے فراغت کے بعد (اسی طرح) مشترکہ بحث

اقسام بیان کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔

فصل! الحجج سے مراد قرآن سنت ہیں اور کلمۃ تبع کثرت انواع واقسام کے پیش نظر مصنف لائے ہیں۔قرآن وسنت کی جس قدر خاص وعام وغیرہ اقسام ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے کہ متکلم اپنے کلام کی غرض اور مراد کو بیان کرے۔جس کی پانچ اقسام ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔جن کو استقرا کے طریقہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ملاحظہ ہو۔

وھو الخ قسم اول بیان تقریر وہ یہ ہے کہ خود متکلم کلام کو مؤکد کردے اس طرح کی عبارت سے کہ وہ عبارت مجاز یا تخصیص کے احتمال کو ختم کردے قطع مجاز کی مثال قال تعالیٰ وَلا طَائِرٍ یَطِیْرُ الخ، چونکہ طائر سے احتمال تھا کہ اس کو مجاز اً سرعت سیر کیلئے استعمال کیا ہو (یقال للبرید طائر) تو جب اس کے بعد یہ عبارت یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْهِ لائی گئی تو اس احتمال کو ختم کردیا اور حقیقت پر حمل کیے جانے کو مؤکد کردیا گیا۔

تخصیص کی مثال:۔قال تعالیٰ فَسَجَدَ الْمَلائِکَۃُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ جو کہ اسم جمع ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ پر حمل ہوگا اس کے باوجود خصوص کا احتمال ہوسکتا ہے (کہ بعض ملائکہ مراد ہوں) تو اس عبارت کُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ الخ نے اس احتمال کو ختم کردیا اور عموم کو مؤکد کردیا۔

او بیان الخ:۔دوسری نوع بیان تفسیر مجمل اور مشترک کا تفسیر کرنا مجمل کی تفسیر کی مثال قال تعالیٰ وَأَقِیْمُوا الصَّلاۃَ وَآتُوا الزَّکَاۃَ سنت قولیہ اور سنت فعلیہ کے ذریعہ ہے جو بیان نماز کے ارکان وافعال اور زکوٰۃ کی مقدار وغیرہ سے متعلق ثابت شدہ ہے اس کو بیان تفسیری کے طور پر اس کے ساتھ لاحق کردیا گیا ہے مشترک کی تفسیر کی مثال! قال تعالیٰ ثَلاثَۃَ قُرُوْءٍ الخ لفظ قروء مشترک ہے طہر اور حیض کے درمیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد طلاق الامۃ ثنتان الخ کے ذریعہ تفسیر فرمادی کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد کی عدت تین حیض ہے نہ کہ تین طہر۔

وانما الخ:۔بیان تقریر اور بیان تفسیر ہر دو صحیح ہوں گے خواہ یہ بیان کلام وصل کے ساتھ وارد ہو یا کلام فصل کے ساتھ یعنی جن کا یہ بیان ہے اسی کلام کے ساتھ متصلاً آئے یا منفصلاً اور بعض متکلم حضرات کی رائے ہے کہ بیان برائے مجمل اور بیان برائے مشترک اسی وقت درست ہوگا جبکہ متصلاً ہو اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خطاب سے مقصود ایجاب عمل ہے اور عمل کا ایجاب موقوف ہے اس معنی کے سمجھنے پر جو کہ بیان سے معلوم ہوں گے لہٰذا تاخیر بیان کو اگر جائز تسلیم کرلیا گیا تو تکلیف محال لازم آتی ہے۔

ونحن نقول الخ:۔ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کلام محتاج بیان ہے اس وقت بھی مفید ہے کہ اس نوع کے کلام سے خطاب کا فائدہ یہ ہے کہ فی الحال حقیقت امر کا اعتقاد کرنا لازم ہوگا۔البتہ اس اعتقاد کے ساتھ بیان کا انتظار برائے عمل ہوگا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ضرورت کے وقت بیان کو مؤخر کرنا درست نہیں (اس وجہ سے کہ اس میں غیر معلوم امر پر مکلف بنانا لازم آتا ہے) البتہ خطاب سے تاخیر درست ہے۔ہماری تائید اس آیت سے ہوتی ہے قال تعالیٰ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهُ کہ اس آیت میں جو کہ تراخی کیلئے موضوع ہے وہ دلالت کرتی ہے مطلق بیان پر اور جائز معلوم ہوتا ہے کہ بیان تراخی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔

البتہ ہم نے بیان تغییر کو اس سے جدا کردیا اور اس کا تعلق صرف بیان تقریر اور بیان تفسیر سے رہ جاتا ہے کہ وہ متصلاً ہوں یا منفرداً۔

أو بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء، فإن الشرط المؤخّر في الذكر مثل قوله: أنت طالق إن دخلتِ الدار بيان مغيّر لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لو لم يكن قوله: إن دخلت الدار يقع الطلاق في الحال، وبإتيان الشرط بعده صار معلّقًا، بخلاف الشرط المقدم، فإنه ليس كذلك في رأينا، وهكذا الاستثناء في مثل قوله: له عليّ ألف إلّا مائة غير وجوب المائة عن ذمته، ولو لم يكن قوله: إلّا مائة لكان الواجب عليه ألفًا بتمامه وإنما يصحّ ذلك موصولًا فقط؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً به، ولأنه قال ﷺ: من حلف على يمين ورأى غيرها خيرًا منها فليكفّر عن يمينه ثم ليأتِ بالذي هو خير جعل مَخلص اليمين هو الكفارة، ولو صحّ الاستثناء متراخيًا لجعله مخلصًا أيضًا بأن يقول الآن إن شاء الله تعالى، ويبطل اليمين، وروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يصحّ مفصولًا أيضًا لما روى أنه قال: لأغزُونّ قريشًا ثم قال بعد سنة: إن شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا، وروى أنه قال أبو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لأبي حنيفة: لِمَ خالفت جدّي في عدم صحة الاستثناء متراخيًا؟ فقال أبو حنيفة: لو صحّ ذلك بارك الله في بيعتك أي يقول الناس الآن: إن شاء الله، فتنتقض بيعتك فتحيّر الدوانقي وسكت.

(**ترجمہ وتشریح**):۔تیسری قسم بیان تغیر ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں اس میں تغیر اور تبدیلی کر دینا، مثلاً شرط کے ساتھ معلق کر دینا، استثناء کر دینا۔

فان الخ:۔ متکلم کے کلام میں شرط مؤخر مذکور ہو تو یہ تغیر پیدا کرنے والا کلام (بیان) ہے اپنے ماقبل کلام کے حق میں کہ اب جب تک شرط نہ پائی جائے گی کلام نافذ نہ ہوگا مثلاً۔ "انت طالق ان دخلت الدار" اگر اس عبارت میں ان دخلت الدار نہ ہوتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی اب جب کہ اس میں شرط آ گئی تو کلام معلق ہو گیا۔ البتہ اگر شرط مقدم ہو تو اب یہ حکم نہیں کہ وہ کلام تبدیل کر دے گا۔ وهكذا الخ جس طرح شرط تغیر کر دیتی ہے اسی طرح استثناء بھی تغیر و تبدیل کر دیتا ہے۔ مثال "له على الف الامائة" اس استثناء نے اس مقر کے ذمہ سے سو کی رقم کے وجوب کو تبدیل کر دیا اور اگر الامأة کلام میں نہ آتا تو اس پر ایک ہزار (۱۰۰۰) کی کل رقم واجب ہو جاتی۔ لہٰذا مستثنیٰ نے ایک سو (۱۰۰) کی رقم کو گھٹا دیا۔

وانما الخ:۔ اور یہ بیان تغیر صرف بحالت وصل ہی ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ شرط اور استثناء دونوں غیر مستقل کلام ہیں۔ بغیر ماقبل کلام کے اپنی معنیٰ کا فائدہ نہیں دیتے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ کلام کے ساتھ متصلاً ہو ولانه ﷺ الخ اس حدیث سے بھی دلالۃً اس کی جانب اشارہ ہے، فرمایا من حلف الخ اس حدیث میں کفارہ کے ذریعہ قسم سے نکل جانے کی صورت بیان فرمائی ہے اگر استثناء تراخی (عن الکلام) کی صورت میں بھی جائز ہوتا تو استثناء بھی قسم سے نکل جانے کیلئے (مثل کفارہ کے) ذریعہ ہو جائے گا۔ مثلاً اس طرح سے متکلم ادا کرے، انشاء اللہ جس سے کہ یمین باطل ہو جائے، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ بیان تغیر بالفصل بھی جائز ہے اس دلیل کی بنیاد پر قال عليه السلام لاغزون قريشاً الخ اور ایک سال کے بعد

انشاءاللہ فرمایا احناف کے نزدیک یہ نص صحیح نہیں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس کی روایت کرنا غیر ثابت ہے چنانچہ اس سلسلہ میں ایک واقعہ بھی ہے۔

حضرت امام اعظم سے ابوجعفر بن منصور الدوانقی نے جو کہ اس وقت کے خلفاء عباسیہ میں سے ہوئے ہیں۔ سوال کیا کہ آپ ہمارے جدامجد (ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے استثنا بالتراخی کے باب میں کیوں اختلاف کرتے ہیں۔؟

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ نے جواب دیا اگر یہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو آپ کی بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت دے کہ بکثرت انسان آپ کے سامنے تو بیعت کرلیں اور اس کے بعد (اس وقت مثلاً) انشاءاللہ کہہ دیں تو آپ کی بیعت ختم ہوجائے گی اس جواب کو سن کر الدوانقی متحیر ہوا اور چپ رہا۔

واختلف في خصوص العموم، فعندنا: لا يقع متراخيًا، وعند الشافعي يجوز ذلك، هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداءً، وأما إذا خُصّ العام مرّةً بالموصول فإنه يجوز أن يخصّ مرة ثانية بالمتراخي اتفاقًا، وهو مبنيّ على أن تخصيص العام عندنا بيان تغيير، فلا جَرَم يتقيّد بشرط الوصل، وعنده بيان تقرير، فيصحّ موصولًا ومفصولًا، وهذا معنى ما قال: وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعًا، وبعد الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييرًا، أى كان التخصيص بيان تغيير من القطع إلى احتمال، فيتقيد بشرط الوصل، وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير للظنية التى كانت له قبل التخصيص، فيصحّ موصولاً ومفصولاً، ولما تقرر عندنا أن تخصيص العام لا يصحّ متراخيًا ورد علينا ثلاثة أسولة: الأول: أن الله أمر أوّلاً بني إسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا أن يعلموا قاتل أخيهم، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، ثم لما حاولوا أن يعلموا أنها بأىّ كمية وكيفية ولون؟ بيّنها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل، فقد خصّ العام ههنا، وهو البقرة متراخيًا، فأشار إلى جوابه بقوله: وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام؛ لأن قوله: بقرة نكرة في موضع الإثبات، وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الأوصاف فكان نسخًا فلذلك صح متراخيًا؛ لأن النسخ لا يكون إلا متراخياً، الثاني: أن قوله تعالى خطاباً لنوح عليه السلام ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ أى اَدْخِل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرًا وأنثى، وأدخل أهلك أيضًا فيها، فالأهل عام متناول لكل أولاده، ثم خصّ منه كنعان بن نوح بقوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ فقد خصّ العام متراخيًا ههنا أيضًا؟ فأجاب بقوله: والأهل لم يتناول الابن؛ لأن أهل النبى من كان تابعه في الدين، والتفاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر أهلا له.

(**ترجمہ وتشریح**): واختلف الخ: عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے احناف کے نزدیک (ابتداءً) تراخی

کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔
البتہ اگر عام کی تخصیص ایک مرتبہ بالاصل ہوگئی تو اب بالتراخی دوسری مرتبہ تخصیص بالاتفاق جائز ہے وھو الخ اور حضرات ائمہ کا یہ اختلاف دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ احناف کے نزدیک عام کی تخصیص بیان تغییر ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وصل کلام کی شرط لگائی جائے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیان تقریر ہے جوکہ ہر دو صورت میں درست ہوسکتا ہے بالفصل ہو یا بالوصل، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وھذا بناء الخ سے اسی کو بیان کیا ہے جس کی توضیح شارح رحمہ اللہ نے بیان کی ہے۔
متن کی عبارت وھذا الخ کا ترجمہ:۔ یہ اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ احناف رحمہ اللہ کے نزدیک عام مثل خاص ہی کے ہوتا ہے قطعی ہونے میں برائے ایجاب حکم اور تخصیص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا وہ تخصیص بیان تغییری ہوگیا کہ اس نے قطعیت کے مقام سے نکال دیا اور احتمال کے درجہ کی جانب منتقل کردیا اس وجہ سے اس کو وصل کی قید کے ساتھ مقید کردیا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بیان تغییر ہی نہیں ہے بلکہ وہ تقریر ہے (مگر) ظنی ہے جوکہ عموم سے قبل تخصیص ہو۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں جائز ہے۔
ولما تقرر الخ احناف کا یہ مسلک کہ تخصیص العام بالتراخی جائز نہیں (اس کے ثبوت کے بعد) احناف پر تین سوال وارد ہوئے ہیں۔
الاول الخ اللہ تعالیٰ نے قوم بنی اسرائیل کو ایک عام بقرہ کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا تھا یہ امر اس وقت ہوا تھا جبکہ انہوں نے اپنے بھائی کے قاتل کے حال کو دریافت کرنے کا سوال پیش کیا تھا، ذبحہ بقرہ کے امر پر قوم بنی اسرائیل نے قصد کیا کہ اس بقرہ کا رنگ وغیرہ کیسا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں خبر دی اس سے متعلق تفصیلات بیان کی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس مقام پر عام کو خاص کیا گیا ہے اور یہ تخصیص بقرہ میں بالتراخی ہوگی؟ مصنف رحمہ اللہ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں وبیان بقرة بنی اسرائیل الخ کہ یہ بیان مطلق کو مقید کرنے کے قبیل سے ہے کہ عام کی تخصیص ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بقرہ مقام اثبات میں نکرہ واقع ہے جوکہ ''خاص ہوتا ہے'' فرد واحد کیلئے موضوع ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہے (یہی وجہ یہ کہ انہوں نے اوصاف کی تفصیلات کا سوال کیا)
اب اسی بیان کو نسخ کا درجہ دیا جائے گا اور یہی وجہ یہ کہ یہ بیان بالتراخی جائز ہے کیونکہ نسخ تو بالتراخی ہی ہوا کرتا ہے۔
الثانی:۔ سوال ثانی کی تقریر! اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام سے خطاب فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ''فاسلك فیها الخ'' یعنی اپنی معیت میں کشتی میں حیوان کی ہر جنس سے ایک جوڑا اور اپنے اہل کو داخل کیجئے سوار کیجئے! پس اہل تو عام ہے جو تمام اولاد پر اطلاق کرتا ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کنعان کو اس سے خاص کردیا (جدا کردیا) اس ارشاد سے "اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ" جوکہ بالتراخی ہوا۔
جواب! والاھل الخ:۔ یعنی لفظ اہل ابن پر صادق آتا ہے (نبی علیہ السلام کے حق میں) اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام کے اہل میں ہر وہ افراد ہوتے ہیں جوکہ دین میں تابع ہوں نہ کہ وہ جوکہ نسب سے تعلق رکھتے ہوں، لہٰذا کافر بیٹا نبی علیہ السلام کے اہل میں داخل نہیں۔

لا أنه خصّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ حتى يكون تخصيص العام متراخيا،

ولـكـن يرد عليه أنه تعالى استثنى ابنه أولًا بقوله: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ فلو لـم يـكـن الأهـل فـي النسب مرادًا لما احتيج إلى الاستثناء، ولكنّ نوحًا لم يَتفطّن له لغاية شـفـقتـه عـليـه حتى سأل من الله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِيْ مِنْ أَهْلِيْ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ الثالث: أن قوله تـعـالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ كلمة ما عامة لكل معبود سواه، فـقـال عبد الله بن الزبَعْرى: أليس أن عيسى وعُزيرعليهما السلام والملائكة قد عُبدوا من دون الله، أفَتراهُم يُعذبون في النار؟ فـنـزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ﴾ فخصّ كلمة ما بهذه الآية متراخيًا؟ فأجاب بـقـوله: وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ لم يتناول عيسى، لا أنه خصّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى﴾ لأن كـلـمـة مالذوات غير العقلاء، وعيسى عليه السلام ونحوه لـم يـدخـل فـي عـمـوم كـلـمـة مـا لـكـن ابـن الزبَعْرى إنما سأل تعنّتًا وعنادًا، ولذا قال له النبي ﷺ: ما أجهلك بلسان قومك، أما علمت أن ما لغير العقلاء، و مَنْ للعقلاء.

(ترجمه وتشریح):۔ لانه الخ یہ صورت نہیں کہ اس آیت "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" سے اس میں تخصیص پیدا کر دی گئی بلکہ اصلاً جب وہ حضرت نوح علیہ السلام کی اولاد میں داخل نہیں۔ (اس قاعدہ کی رو سے جو کہ مذکور ہوا)

ولـكـن يـرد عليـه الخ:۔ مصنف کے جواب مذکورہ پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اولاً حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کو اس قول "وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" سے مستثناء کر دیا تھا مگر حضرت نوح علیہ السلام نے غایت درجہ شفقت کی وجہ سے اپنے بیٹے کے حق میں دعا کی اب قابل توجہ یہ امر ہے کہ جب آپ کا یہ بیٹا آپ کے اہل میں داخل نہیں تھا اور نسب کا اعتبار اس میں نہیں تھا تو پھر استثناء کیوں کیا؟

(فـائـده) شارح رحمہ اللہ نے اس جواب پر اشکال کے ذریعہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ وہ جواب مانع (عن الاعتراض) نہیں ہوا۔ (و الله اعلم بالصواب)

الثالث! تیسرے سوال کی تقریر:۔ قال تعالیٰ "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ الخ" اس میں کلمہ ما عام ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواء سب ہی (باطل) معبودوں پر صادق آتا ہے جس پر عبداللہ ابن الزبعری نے سوال کیا کہ یہ حضرات بھی جہنم کی آگ میں عذاب دیئے جائیں گے؟ اس سوال کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ "إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ" لہٰذا اس آیت نے بالتراخی کلمہ ما کے عموم کو خاص بنا دیا۔؟

جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں قولہ تعالیٰ "انكم الخ" کہ یہ آیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام (حضرت عزیر علیہ السلام اور ملائکہ) کو اصلاً شامل ہی نہیں کرتی اور جب اس میں یہ حضرات شامل ہی نہیں تو اس آیت "إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ" سے تخصیص کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے کہ کلمہ ما (برائے عموم ہے) غیر ذی عقل کیلئے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام (وغیرہم) تو ذوی العقول ہیں۔ کس طرح داخل ہو سکتے ہیں؟

البتہ ابن الزبعری کا سوال کرنا تو لعنت اور عناد کی وجہ سے تھا یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حق میں ارشاد فرمایا "ما اجهلك بلسان قومك" کہ اس نے یہ بھی فرق نہیں کیا کہ ما غیر عقلاء کیلئے اور من عقلاء کیلئے آتا ہے۔

ثم لما كان بيان التغيير منقسمًا إلى الشرط والاستثناء، وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره، واشتغل ببحث الاستثناء، فقال: والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، متعلّق بالتكلّم كأنه قال: والاستثناء يمنع التكلّم بقدر المستثنى مع حكمه، يعني كأنه لم يتكلّم بقدر المستثنى أصلاً، فجعل تكلّمًا بالباقي بعده، أي بعد الاستثناء، فإذا قال: له عليّ ألف درهم إلا مائة فكأنه قال: له عليّ تسع مائة فقدر المائة كأنه لم يتكلّم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلّم بالجزاء حتى وجد الشرط. وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة، يعني أن المستثنى قد حكم عليه أوّلاً في الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلک بطريق المعارضة، فكان تقدير قوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة فإنها ليست عليّ، فإن صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها، فتعارضا فتساقطا، وقيل: فائدته تظهر فيما إذا استثنى خلاف جنسه كقوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوبًا فعندنا لا يصحّ الاستثناء؛ لأنه لا يصحّ بيانًا، وعنده يصحّ، فينقص من الألف قدر قيمة الثوب؛ لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الإمكان، والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته، ولا يخلو هذا عن خدشة لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، هذا دليل للشافعي على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة، لأن النفي والإثبات يتعارضان معًا. ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلمًا بالباقي لكان نفيًا لغيره لا إثباتًا له؛ لأن المعنى حينئذٍ إله غير الله، فيكون نفيًا لغير الله لا إثباتًا لله الذي هو المقصود، وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة؛ إذ يكون المعنى حينئذٍ لا إله إلا الله فإنه موجود. ولنا قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ أي لبث نوح عليه السلام في القوم ألف سنة إلا خمسين عامًا الذي كان قبل الدعوة أو خمسين عامًا الذي عاش فيه بعد غرقهم، فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبًا في الخبر والقصة. وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الإخبار فعملنا أنّ ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي. ولأن أهل اللغة قالوا: الاستثناء استخراج وتكلّم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا: إنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي.

(ترجمہ وتشریح):۔ بیان تغییر کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط (۲) استثناء (جس کی تفصیل معلوم ہو چکی) شرط کا بیان بالتفصیل "وجوہ فاسدہ" کی بحث کے تحت گذر چکا لہٰذا اس مقام پر مزید ذکر نہیں کیا گیا اور اب استثناء کی بحث شروع کرتے

ہوئے فرماتے ہیں والاستثناء الخ بقدر المستثنیٰ کا تعلق ہے التکلم کے ساتھ اب اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا جب متکلم کے کلام میں استثناء آ گیا تو یہ مستثنیٰ کی مقدار کے مطابق مع اس کے حکم کے اس کو تکلم سے خارج کر دیتا ہے گویا کہ متکلم نے بقدر مستثنیٰ زبان سے اصلاً نکالا ہی نہیں اور استثناء کے بعد جو کلام باقی رہ جاتا ہے اسی کو وہ کلام کرنے والا شمار ہوگا۔

مثال! ایک شخص نے دوسرے کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی الف درھم الامائہ" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقر نے صرف (۹۰۰) دراہم ہی کا اقرار کیا ہے اور (۱۰۰) دراہم کی بقدر جو کہ مستثنیٰ ہیں کلام میں داخل ہی نہیں اور اب نہ اس پر حکم آئے گا اور یہ بالکل کلام مشروع کے مثل ہو جاتا ہے گویا کہ جزاء کا تکلم ہی نہیں کیا جب تک کہ شرط کا وجود نہ ہو جائے۔ یعنی کلام کرنا اور نہ کرنا ہر دو برابر ہوں گے ان پر کوئی حکم جاری نہ ہوگا۔

وعند الشافعی الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم نفی بوجہ تعارض لاحق ہونے کی وجہ سے ہوگا کہ ابتداء تو مستثنیٰ کلام سابق میں داخل ہے (حکماً) البتہ بعدہ معارضہ کی وجہ سے حکم سے خارج ہو جائے گا گویا کہ اس مقر کے قول کی اصل اس طرح ہو جائے گی "لفلان علی الف درھم" صدر کلام تو اس کو ثابت کرتا ہے اور استثناء اس کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا ان میں تعارض پایا گیا جو کہ ساقط ہونے کا سبب بن گیا۔

وقیل الخ:۔ اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اختلاف کا ثمرہ اس وقت نظر آئے گا جبکہ مستثنیٰ کی جنس اور ماقبل کی جنس مختلف ہو مثلاً "لفلان علی الخ" احناف کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہوا اس وجہ سے کہ یہ بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ استثناء معتبر ہے۔ لہٰذا ایک ہزار کی رقم سے کپڑے کی قیمت کی بقدر کم کر دیا جائے گا اس وجہ سے استثناء کا عمل اس دلیل کے مثل ہے جبکہ کسی دلیل میں تعارض پیدا ہو جائے اور اس کا اعتبار کیا جاتا ہے امکان بھر تک اور اس صورت مذکورہ میں یہ ممکن ہے کہ قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کی نفی کر دی جائے صاحب نورالانوار کی رائے ہے کہ اس میں خدشہ پایا جاتا ہے۔

لاجماع الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے اس امر پر کہ استثناء کا عمل بطریق معارضہ ہوتا ہے طریق استدلال یہ ہے کہ علماء ولغت کا امیر اجماع ہے کہ نفی سے استثناء کرنا اثبات ہے اور اثبات سے استثناء کرنا نفی ہے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء کا عمل بطریق معارضہ اس وجہ سے ہے کہ (۱) نفی اور اثبات ایک ساتھ ہی دونوں معارض ہو گئے ایک جگہ ایک دوسرے کے بالمقابل آ گئے اور (۲) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ کلمہ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کلمہ توحید ہے کہ اس میں نفی بھی ہے اور اثبات بھی غیر اللہ کی نفی اور اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کا اثبات لہٰذا اگر استثناء (اس کلمہ توحید میں) کرنا باقی کلام ہی کا تکلم کرنا ہو سکتا ہے تو اس کلمہ میں فقط غیر اللہ کی نفی کرنا تو ہوگا ذات باری تعالیٰ کا اثبات نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس طرح پر اس کلام کے معنی یہ ہوں گے "لا الہ غیر اللّٰہ" تو اب غیر اللہ کی نفی کرنا تو ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا اثبات جو کہ اصل مقصود ہے۔ اس کلام سے حاصل نہ ہوگا البتہ اگر اس کو بطریق معارضہ تسلیم کر لیا جاتا ہے تو اب یہ معنی ہوں گے "لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ فانه موجودٌ".

احناف کی دلیل! قال تعالیٰ فَلَبِثَ فِيهِمْ اَلْفَ الخ یعنی حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم کے درمیان ایک ہزار سال تک رہے مگر پچاس (۵۰) سال وہ جو کہ دعوت کے زمانہ سے قبل کے ہیں یا پچاس (۵۰) سال وہ جبکہ زندہ رہے قوم کے درمیان طوفان سے غرق ہو جانے کے بعد لہٰذا اگر ہم اس کو بطریق معارضہ تسلیم کرتے ہیں تو اس قصہ اور خبر میں کذب لازم آتا

ہے حالانکہ حکم کا ساقط ہونا بطریق معارضہ ایجاب میں تو ہوسکتا ہے اخبار میں نہیں ہوسکتا۔

فعلمنا الخ:۔ لہٰذا اس استدلال سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ استثناء کا عمل معارضہ والی صورت نہیں رکھتا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے ولان الخ دوسرا استدلال احناف کا یہ ہے کہ اہل لغت فرماتے ہیں کہ استثناء استخراج ہے اور استثناء کے بعد جو کلام باقی ہے اسی کا تکلم کیا ہے جیسا کہ علماء لغت فرماتے ہیں کہ استثناء کرنا نفی سے اثبات ہے اور اثبات سے نفی ہے۔

(**فائدہ**) ایجاب یعنی کلام انشاء میں۔ استخراج باب استفعال ہے یعنی متکلم استثناء کے ذریعہ اپنے کلام سابق سے مطالبہ کرتا ہے کہ مستثنیٰ کو خارج کردیا جائے اور اس استخراج کے بعد بالباقی وہ باقی کلام کو کلام گردانتا ہے۔

فلما تعارض هذان القولان من أهل اللغة طَبّقنا بينهما، فنقول إنه تكلّم بالباقي بوضعه وإثبات ونفي بإشارته، فجعلنا ما ذهبنا إليه عبارة، وما ذهب هو إليه إشارة ولم يمكن عكسه؛ وذلك لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه؛ لأنه يدل على أن هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما أن الغاية ليست بمرادة من المغيّا، فجعلناه في هذا عبارة؛ لأنه المقصود علا أن حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما أن الغاية ينتهي بها المغيّا؛ فجعلناه في هذا إشارة؛ لأنه غير مقصود، وأما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله، وأما وجود الله تعالى فقد كانوا يُقرّون به؛ لأنهم كانوا مشركين يثبتون مع الله إلها آخر، قال الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾ وقد أطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتأمل فيه.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ فلما الخ:۔ اہل لغت کے دو قول ہوجانے کی وجہ سے (کہ ایک امام شافعی رحمہ اللہ اور دوسرا قول احناف پیش کرتے ہیں) تعارض ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں اقوال کے درمیان احناف موافقت پیدا کرتے ہیں متکلم نے جب استثناء کیا تو باقی کلام کا تکلم کرنا تو من حیث الوضع ہوگیا اور اثبات ونفی من حیث الاشارہ ہوگیا، یعنی احناف نے جو اختیار کیا ہے وہ تو عبارۃ النص کے حکم میں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو مراد لیا ہے وہ اشارۃ النص کے مثل ہے اور اس کا عکس کرنا ممکن نہیں۔

وذالك الخ:۔ اور یہ عکس والی صورت کیوں ممکن نہیں؟ اس کی دلیل لانه الخ سے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ استثناء مستثنیٰ منہ کے حق میں بمنزلہ غایت کے ہے اور یہ اس طرح معلوم ہوا کہ استثناء کرنا دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ مستثنیٰ کی مقدار متکلم کی جانب سے (دراصل صدر کلام میں شامل ہی نہ تھی جس طرح غایت مغیا کے تحت متکلم کی مراد میں شامل نہیں ہوا کرتی لہٰذا ہم نے اس کو عبارت النص کا درجہ دے دیا کیونکہ وہ اصل غرض ہے متکلم کی۔

علا الخ:۔ اس دلیل کے ساتھ ایک اور بھی دلیل ہے غایت اور مغیا پر قیاس کرنے کی کہ مستثنیٰ منہ کا حکم پورا ہوجاتا ہے اس پر جو کہ اس کے بعد ہے جس طرح غایت نہی ہوجاتی ہے مغیا کے ساتھ لہٰذا ہم نے اس کو اشارۃ النص کا درجہ دیا چونکہ وہ مقصود بالذات نہیں۔

واما الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال بکلمة التوحيد کا جواب! غیر اللہ کی نفی کرنا ہی اس کلام سے

مقصود ہے، اثبات نہیں اس وجہ سے کفار عرب (وغیرہ) اللہ تعالیٰ کے وجود کے تو وہ مقر ہیں جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے معبودوں کے اثبات کرنے کے قائل ہیں۔ قرآن مجید میں اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے قال تعالیٰ "ولئن سألتهم من الخ" اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذاہب کی تفصیلی بحث صاحب توضیح نے اختیار کی ہے۔

﴿استثناء کی اقسام﴾

وهو نوعان: متصل: وهو الأصل، ومنفصل: وهو ما لا يصحّ استخراجه من الصدر بأن يكون على خلاف جنس ما سبق، وهذا يسمى منقطعًا في عرف النحاة، وإطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء، ولكن في الحقيقة كلام مستقل، وهذا معنى قوله: فجعل مبتدأ، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ﴾ حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام لقومه أي إن هذه الأصنام التي تعبدونها أنهم عدوّ لي إلّا رب العالمين، أي لكن رب العالمين فإنه ليس بعدُوّ لي، فإنه تعالى ليس داخلاً في الأصنام، فيكون كلامًا مبتدأ، ويحتمل أن يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الأصنام، والمعنى فإن كل ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين، فيكون متصلاً، هكذا قيل الخ، والاستثناء متى تعقّب كلمات معطوفة بعضها على بعض بأن يقول: لزيد عليّ ألف ولعمرو عليّ ألف ولبكر عليّ ألف إلا مائة، ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعي، فيكون استثناء المائة من كل ألف من الألوف عند الشافعي كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول: هند طالق، وزينب طالق، وعمرة طالق إن دخلتِ الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلّقًا بدخول الدار؛ وهذا لأن كُلًا من الاستثناء والشرط بيان تغيير، فينبغي أن يكون حكمهما متحدًا. وعندنا ينصرف الاستثناء إلى مايليه، بخلاف الشرط؛ لأنه مبدّل؛ لأن الاستثناء يخرج الكلام من أن يكون عاملاً في الجميع، فينبغي أن لا يصحّ، لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلّق بما قبله، وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة، بخلاف الشرط فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملًا، وإنما يتبدّل به الحكم من التنجيز إلى التعليق، فيصلح أن يكون متعلّقًا لجميع ما سبق لوجود شركة العطف، ولكن لا يخفى عليك أنه عدّ الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير، وههنا عدّ الشرط من التبديل، ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود.

(**ترجمه وتشریح**):۔ وهو الخ:۔ استثناء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک پر حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۲) دوسری نوع پر مجاز کا یا اول کو متصل اور دوم کو منفصل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اول اصل (یا حقیقی) ہے استثناء میں اور دوم کہ جس کا استخراج

صدر کلام سے درست نہ ہو بایں صورت کہ ماقبل کلام کی جنس کے خلاف ہو علماء نحو کی اصطلاح میں اس کو مستثنیٰ منقطع سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر استثناء کا اطلاق مجازی ہے حرف استثناء کی رعایت کی وجہ سے لیکن یہ مستقل کلام کی حیثیت رکھتا ہے مصنف کی عبارت فجعل مبتداء کے یہی معنی ہیں یعنی منفصل مبتداء ہے سابق کلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ قال اللہ تعالیٰ "فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ" باری تعالیٰ اس آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کلام کو حکایۃً فرمارہے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے یہ فرمایا تھا کہ وہ بت جن کی تم پوجا کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرا دشمن نہیں، اصنام میں رب العالمین داخل نہیں یہ واضح ہے لہٰذا یہ کلام جو کہ "إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ" ہے مستقل کلام کی حیثیت سے مبتداء ہے اس امر کا احتمال ہے کہ بتوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی پوجا (عبادت) بھی کرتے ہوں تو اس صورت میں اس ارشاد کا مفہوم یہ ہوگا۔

فان کل الخ:۔ کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا جن چیزوں کی تم عبادت کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں اس مفہوم کو بعض مفسرین نے اختیار کیا ہے اس تفسیر کی رو سے یہ استثناء متصل ہوگا اور پہلی تفسیر کی بنیاد پر منقطع۔ والاستثناء الخ اور اگر استثناء کلمات معطوفہ کے بعد آئے بایں صورت کہ ان کلمات کا عطف ایک دوسرے پر ہورہا ہے (یعنی چند کلمات ہیں اور وہ سب عطف کے ساتھ لائے گئے ہیں) تو اس استثناء کو تمام کلمات معطوفہ پر عائد کیا جائے گا (یعنی ان تمام کلمات سے استثناء کرنا مقصود ہوگا) یہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے **مثال!** ایک شخص نے زید کیلئے کہا علی الف اور عمر کیلئے کہا علی الف اور بکر کیلئے کہا علی الف الا مائة لہٰذا حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک ان تمام الاف میں سے مائة کا استثناء ہے اور آپ اس کو شرط پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح کلام مشروط اس طرح عطف کے ساتھ وارد ہو تو یہی صورت ہوتی ہے کہ جملہ کلمات معطوفہ کے ساتھ اس شرط کا تعلق ہوتا ہے مثلاً ھندٌ طالقٌ وزینبُ طالق الخ اس مثال میں جملہ زوجات کی طلاق دخول دار پر موقوف ہے۔

وهذا الخ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے جو استثناء کو شرط کے مثل قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی بیان تغییر ہیں لہٰذا مناسب یہی ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہو۔

وعندنا الخ:۔ احناف کے نزدیک اس صورت میں استثناء کا تعلق (من حیث الحکم) صرف اس کلمہ سے ہوگا جو کہ اس کے قریب ہے بخلاف شرط کے کہ وہ تو چونکہ کلام سابق کو تبدیل کر دیتی ہے اس وجہ سے اس کا تعلق تمام معطوفہ کلمات کے ساتھ ہی ہوگا (اور دلیل) یہ ہے کہ استثناء کلام کو اس نوعیت سے باہر کر دیتا ہے کہ وہ تمام کلام پر عمل کر سکے، لہٰذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ استثناء کا تعلق تمام معطوفہ کلمات کے ساتھ نہ ہو۔ البتہ جس وقت استثناء مستقل نہ ہو تو اب سب کے ساتھ اس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کو جملہ اَخبار (تمام خبروں) کی جانب منصرف کر دیا جائے گا کیونکہ قرب اور اتصال پایا جارہا ہے۔ بخلاف الخ چونکہ شرط میں یہ نوعیت نہیں کہ شرط اصل حکم سے خارج کر دے بلکہ اس کا اصل حکم برقرار رہتا ہے یعنی وہ بدستور عامل رہتی ہے۔ اگر شرط کے داخل ہونے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے تو (صرف یہ آتی ہے کہ) وہ حکم کو تبدیل کر دے یعنی فی الفور اس کا حکم نافذ نہ ہونے دے بلکہ شرط کے متحقق ہونے تک اس کو متعلق کر دے اب اس وضاحت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ شرط میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کا تعلق ماسبق کے تمام کلمات (معطوفہ) کے ساتھ ہو کیونکہ عطف کی وجہ سے

مشارکت تو پائی جارہی ہے اور وہ بدستور قائم ہے شرط نے اس کو ختم نہیں کیا و لکن الخ ایک وہم کو دور کرتے ہوئے تنبیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل بحث کے ذیل میں مصنف رحمہ اللہ نے شرط اور استثناء کو بیان تغیر کی اقسام میں شمار کیا ہے اور اس مقام پر بیان تبدیل میں شمار کر رہے ہیں۔ اس تعارض میں کوئی نقصان نہیں اس وجہ سے کہ حصول مقصود کے بعد اگر ایسا ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ یعنی اس جگہ اس کو مبدل لغوی معنیٰ کے اعتبار سے تسلیم کیا گیا ہے اصطلاحی بیان تبدیل مراد نہیں لہٰذا کوئی تناقض نہیں پایا گیا۔

أو بیان ضرورة، عطف علی قوله: بیان تغییر، أی البیان الحاصل بطریق الضرورة، **وهو نوع بیان یقع بما لم یوضع له** أی السکوت؛ إذ الموضوع للبیان هو الکلام دون السکوت. **وهو إمّا أن یکون فی حکم المنطوق،** أی البیان إما أن یکون فی حکم المنطوق، أو الکلام المقدر المسکوت عنه یکون فی حکم المنطوق **کقوله تعالی: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾** فإن صدر الکلام أوجب الشرکة مطلقة فی وراثة الأبوین من غیر تعیین نصیب کل منهما، ثم تخصیص الأم بالثلث صار بیانًا؛ لأن الأب یستحقّ الباقی، فکأنه قال: فلأمه الثلث ولأبیه الباقی. **أو ثبت بدلالة حال المتکلّم،** أی حال الساکت المتکلم بلسان الحال، لا بلسان المقال

کسکوت صاحب الشرع عند أمر یُعاینُه عن التغییر، یعنی أن الرسول علیه السلام إذا رأی أمرًا یباشرونه ویعاملونه کالمضاربات والشرکات، أو رأی شیئًا یباع فی السوق ولم یُنکر علیه عُلم أنه مباح، فسکوته أقیم مقام الأمر بالإباحة، وفی حکمه سکوت الصحابة رضی الله عنهم بشرط القدرة علی الإنکار، وکون الفاعل مسلمًا کما روی أن أمة أبقتْ وتزوّجت رجلًا، فولدت أولادًا، ثم جاء مولاها، ورفع هذه القضیة إلی عمر رضی الله عنه، فقضی بها لمولاها وقضی علی الأب أن یفدی عن الأولاد ویأخذهم بالقیمة، وسکت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها، وکان ذلک بمحضر من الصحابة رضی الله عنهم، فکان إجماعًا علی أن منافع ولد المغرور لا تضمن بالإتلاف، **أو ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس، وهو حرام کسکوت المولی حین رأی عبده یبیع ویشتری، فإنه یصیر إذنًا له فی التجارة** عندنا؛ لأنه لو لم یکن مأذونًا یتضرّر الناس به، ودفع الغرور عنهم واجب، وقال زفر: لایکون مأذونًا؛ لأن سکوته یحتمل أن یکون للرضا بتصرفه وأن یکون لفرط الغیظ، والمحتمل لایکون حجة. **أو ثبت ضرورة کثرة الکلام،** أی کثرة استعماله أو طول عبارته یدل علی ما هو المراد **کقوله: علیّ مائة ودرهم، فإن العطف جعل بیانًا؛** لأن المائة أیضًا دراهم فکأنه قال: له علیّ مائة درهم ودرهم وإنما حذف لطول الکلام أو لکثرة استعماله کما یقولون: مائة وعشرة دراهم یریدون به أن الکل دراهم، **وهذا فیما یثبت فی الذمة فی أکثر المعاملات کالمکیل والموزون،** بخلاف قوله: له علیّ مائة

وثوب؛ فلأن الثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم فلا يكون بيانًا؛ لأن المائة أيضًا أثواب، بل يرجع إلى القائل في تفسيره، وقال الشافعي: المرجع إليه في تفسير المائة في جميع المواضع، فيجب في المثال الأول أيضًا درهم ومن المائة ما بيّنه، وقد ذكرنا فرقه.

(ترجمہ وتشریح) :۔او الخ بیان تغییر پر اس عبارت کا عطف ہے منجملہ اقسام بیان میں سے ایک قسم بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ بیان جو کہ ضرورت کے وقت متکلم جاری کرے بیان ضرورت میں یہ اضافت الشیء الی سببہ کے قبیل سے ہے بخلاف دیگر اقسام بیان کے کہ ان میں اضافت العام الی الخاص کی نوع میں سے ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ جس موقع پر متکلم کا سکوت کرنا موضوع نہ ہو (مناسب نہ ہو) اس مقام پر وہ سکوت نہ کرے بلکہ بقدر ضرورت کلام جاری رکھے کیونکہ اصل موضوع بیان کیلئے کلام کرنا ہے سکوت کرنا نہیں۔ لہٰذا اگر سکوت کیا تو اس موضوع لہ کے خلاف ہوا۔ بیان ضرورت کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ بیان منطوق کے حکم میں ہوگا یا وہ کلام جس کو مسکوت عنہ سے مقدر تسلیم کرلیا ہے؟ منطوق کے حکم میں ہو۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کی حالت ساکنہ دلالت کرتی ہو کہ بیان ضرورت مکمل ہو چکا ہے اگر ضرورت ہوتی تو متکلم خاموش نہ ہوتا گویا یہ دلالت زبان حال سے ہو رہی ہے۔

(فائدہ) ھو میں دو احتمال ہیں جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ نے اپنی عبارت سے اشارہ کر دیا ہے (۱) بیان۔ (۲) یا کلام متن میں حال سے مراد زبان حال ہے زبان قال نہیں۔ (واللہ اعلم بالصواب)

صورت اول کی مثال:۔قال تعالیٰ وورثہ الخ اس آیت میں صدر کلام والدین کی وراثت کو بغیر کسی خاص حصہ مقدار کے (مع الشرکت) ثابت کیا اس کے بعد والدہ کا حصہ ثلث خاص کر کے بیان کر دیا تو اس کو بیان ضرورت کہا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ اس کے علاوہ جو باقی رہا والد اس کا حقدار ہوگا اور گویا کہ عبارت اس طرح ہوئی "فلامہ الثلث ولابیہ الباقی"

کسکوت الخ یہ مثال ہے قسم دوم کی! یعنی صاحب الشرع صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کسی امر اور معاملہ کو ملاحظہ فرمایا کہ یہ لوگ بازار وغیرہ میں معاملات کرتے ہیں مثلاً مضاربت، مشارکت یا اور عقود بیع وغیرہ اور امور کو باوجود ملاحظہ کرنے کے ان پر انکار نہیں فرمایا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر خاموش رہے تو معلوم ہوا کہ وہ عمل مباح ہے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت قائم مقام اباحت کے ہوا اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سکوت کا حکم بھی یہی ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ ان کو انکار پر قدرت ہو (اور وہ اس کے باوجود سکوت کریں تو معلوم ہوا کہ یہ مباح ہے)۔

وکون الخ: اس کا عطف علی القدرت پر ہے یعنی بشرطیکہ وہ افعال مسلمانوں کے افعال میں سے ہوں کہ جن پر باوجود قدرت ہونے کے تردید نہ کی ہو وہ مباح ہونے کی دلیل ہے لہٰذا اگر کافر کے افعال پر سکوت ہو تو یہ سکوت حجت نہ ہوگا اور دلیل اباحت نہ ہوگی۔

کما روی الخ:۔اس واقعہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منافع بالامتہ پر ضمان کے وجوب سے سکوت فرمایا اور اسی طرح باندی کے ولد کے منافع کے ضمان سے بھی سکوت کیا اور یہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں سب کچھ ہوا۔ یہ سکوت کرنا دلیل ہے اس امر کی کہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہو گیا اس پر کہ ولد مغرور کے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا اور ضائع ہونے کی صورت میں ضمان ہوگا۔

او السخ :۔ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ ضرورتاً اس کو بیان تسلیم کیا جائے تا کہ انسانوں سے ضرر نقصان کو دفع کیا جائے جو کہ حرام ہے مثلاً ایک مالک نے دیکھا کہ اس کا غلام خرید وفروخت کرتا ہے وہ چپ رہا۔لہٰذا اس وقت کا یہ چپ ہو جانا احناف کے نزدیک اس غلام کے حق میں اجازت ہو جائے گی اس وجہ سے کہ اگر ایسی حالت میں اس کو اجازت پر محمل نہ کریں گے تو اس سے لوگوں کو نقصان ضرور ہوگا جبکہ ضرر کو دفع کرنا واجب (بھی) ہے۔حضرت امام زفر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عبد ماذون نہ ہوگا اس وجہ سے کہ سکوت میں دو احتمال ہیں (۱) رضامندی (۲) یا ناراضگی کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور جس چیز میں احتمال پیدا ہو گیا وہ حجت نہیں ہوا کرتا۔

او ثبت الخ:۔ایک صورت (دلالۃً بیان کی یہ ہے کہ) کثرت کلام کثرت استعمال یا طول عبارت ہونے کی وجہ سے اس کو ضرورتاً بیان تسلیم کر لیا جائے کہ وہ عبارت مراد کلام پر دلالت کرتی ہے مثلاً ایک شخص نے اقرار کیا "علی مائه و درهم" لہٰذا اس عبارت میں عطف کے ساتھ درہم کا لانا بیان ہے اس وجہ سے کہ المائة سے مراد بھی دراہم ہی ہیں اور اس کی اصل عبارت اس طرح ہوگی "له علی مائه درهم و درهم" اور اول عبارت سے جو مأته کی تمیز کو حذف کیا گیا طول کلام سے بچنے کی وجہ سے یا کثرت استعمال کی وجہ سے چنانچہ اس طرح کلام کرتے ہیں "مائة وعشرة دراهم" اور مراد اس سے دراہم ہی ہیں اگر چہ مائة کے بعد دراہم نہیں لایا گیا اور اس طرح سے بکثرت معاملات میں مستعمل ہے۔

مثلاً مکیلات، موزونات ہیں۔البتہ اگر اس طرح کہے "له علی مائة وثوب" اس میں ثوب بیان اول ثابت نہ ہوگا۔البتہ عقد سلم میں ہوگا اور جب اس کو بیان برائے مائة تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو متکلم سے سوال کیا جائے گا تا کہ وہ اس کی تفسیر کرے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک تمام اس طرح کے مواقع میں متکلم سے رجوع کر کے اس کی تفسیر معلوم کی جائے گی خواہ وہ کثیر الاستعمال ہو یا نہ ہو۔

وقد ذكرنا الخ:۔احناف کے نزدیک ان دونوں میں فرق کیا ہے۔اس کی تفصیل معلوم ہو چکی، یعنی کثیر الاستعمال ہونا دلالت حال ہے اس کے بیان پر۔لہٰذا ضرورت نہیں ہوگی مراجعت الی المتکلم کی۔

أوبيان تبديل، عطف على قوله: بيان ضرورة، وهو النسخ في اللغة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ ثم قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾، فعلم أنهما واحد، ومعنى بيان التبديل أنه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال، وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلومًا عند الله تعالىٰ، إلاأنه أطلقه، فصار ظاهره البقاء فى حق البشر، يعنى أن الله تعالى أباح الخمر مثلاً فى أول الإسلام، وكان فى علمه أن يحرمها بعد مدةٍ ألبتة، ولكن لم يقل منا: إنى أُبيح الخمر إلى مدة معينة بل أطلق الإباحة، فكان فى زعمنا أنه تبقى هذه الإباحة إلى يوم القيامة، ثم لما جاء التحريم بعد ذلک مفاجأةً فكان تبديلاً فى حقنا؛ لأنه بدل الإباحة بالحرمة، بيانًا محضًا فى حق صاحب الشرع لميعاد الإباحة الذى كان فى علمه، فكونه بياناً فى حق الله تعالى وكونه تبديلًا في حق البشر، وهذا بمنزلة القتل إذا قتل إنسان إنسانًا، فإنه بيان لموته المقدرة فى علم الله تعالى وتبديل فى

حق الناس؛ لأنهم يظنّون أنه لو لم يقتل لعاش إلى مدة أخرى، فقد قطع القاتل عليه أجله، ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة. وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافًا لليهود لعنهم الله تعالى فإنهم يقولون: تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الأمور، وهو لا يصلح للألوهية، وغرضهم من ذلك أن لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام بشريعة أحد، ويكون دينه مؤبّدًا، ونحن نقول: إن الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم، فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم، ثم غدًا بخلاف ذلك، فإنه لا يحكم بسفاهته، بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه، ولم يقل من المريض: إني أبدلك غذاءً بغذاء أو دواء آخر، وقد صحّ أن في شريعة آدم كان نكاح الجزء أعني حوّاء حلالاً، وكذا نكاح الأخوات للأخ حلالاً، ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام.

(**ترجمه وتشریح**) :۔او بیان تبدیل الخ:۔بیان ضرورت پر عطف ہے بیان تبدیل کے دوسرے معنی ہیں نسخ کر دینا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ" اس کے بعد یہ ہے "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا الخ "معلوم ہو گیا کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے بیان تبدیل کے معنی ہیں من وجہ بیان ہے اور من وجہ تبدیل علماء کی تشریح کے مطابق اور نسخ کے معنی ہیں حکم مطلق کی مدت جس کا نزول سے قبل ہی اللہ تعالیٰ کو علم ہے، کا بیان کرنا، البتہ ابتداء نزول کے وقت اس کو علی الاطلاق بیان کیا کسی خاص مدت کے ساتھ مقید نہ کرتے ہوئے نازل کیا۔لہٰذا یہ انسانوں کے خیال کے مطابق (فی زعمنا) بظاہر اس کا بقاء معلوم ہوا کہ یہ قیامت تک ہی باقی رہے گا مگر جب نسخ آ گیا تو ثم الخ اس کے بعد جب تحریم اچانک طور پر نازل ہوئی تو ہمارے اعتبار سے وہ تبدیل ہو گئی کیونکہ اباحت سے بدل کر اس کو حرام کر دیا گیا (حالانکہ) یہ صاحب شرع کے نزدیک وہ محض بیان کرنا ہے اس اباحت کی مدت کو جس کا علم پہلے سے حق تعالیٰ کو ہے الحاصل اللہ تعالیٰ کے حق میں وہ بیان اور بندوں کے حق میں وہ تبدیل۔اس کی مثال کسی شخص کا قتل ہو جانا ہے یہ قتل اس اجل معلوم کا اظہار و بیان ہے جو کہ علم باری تعالیٰ میں پہلے سے تھا۔البتہ انسانوں کے حق میں یہ تبدیل ہے کہ حیات ظاہرہ کو موت سے تبدیل کر دیا انسانوں کا گمان تھا کہ اگر وہ قتل نہ کرتا تو ابھی کچھ اور مدت زندگی گزارتا۔لہٰذا قاتل پر اسی ظاہری امر کی وجہ سے (اور قتل وقتال سے معاشرہ کو بچانے کی غرض سے قال تعالیٰ: حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) قصاص لازم ہے قتل عمد میں اور دیت ہے غیر عمد میں اور یہ دنیا کی سزا ہے اور آخرت میں عذاب ہے کہ یہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہے فسق و فجور ہے۔

وهو الخ:۔تمام مسلمانوں کے نزدیک نسخ جائز ہے جس کا ثبوت آیت بالا سے ہے یہود بے بہبود کے نزدیک جائز نہیں لعنهم الله تعالیٰ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر نسخ تسلیم کرتے ہیں تو باری تعالیٰ سے سفاہت و جهل بعواقب الامور لازم آتا ہے جو کہ شان الٰہ کے خلاف ہے (فہم و فراست سے کور بصری کی یہ دلیل ہے) اسی بنیاد پر شریعت موسیٰ کو وہ منسوخ نہیں تسلیم کرتے۔

ونحن نقول الخ:۔اہل اسلام اس کے رد میں یہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے بندوں کی مصالح اور حوائج کو خوب جانتا

ہے لہذا باری تعالیٰ اپنی حکمت ومصلحت کے مطابق ہر روز حکم نازل کرے، اس کو یہ حق ہے کہ جس طرح ایک طبیب مریض کا علاج کرتا ہے اور وہ ہر روز دواء وغذاء میں تبدیلی کرتا ہے یہ تبدیلی اس کے ماہر فن ہونے کی دلیل ہے کہ وہ اپنے زیر علاج مریض کے مزاج وطبیعت کی رعایت کرتا ہے اس کو کوئی سفیہ اور جہل پر محمول نہیں کرتا چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں جزء سے نکاح کرنا حلال تھا کہ حضرت حواء کا نکاح حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا جب کہ وہ جزء تھیں اور اسی طرح بہن بھائی کا نکاح جائز تھا جو کہ حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں منسوخ ہوا کیا یہود اس حقیقت کا انکار کر دیں گے؟

ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم فى نفسه بأن يكون أمرًا ممكنًا عمليًا ولا يكون واجبًا لذاته كالإيمان، ولا ممتنعًا لذاته كالكفر، فإن وجوب الإيمان وحرمة الكفر لا ينسخ فى دين من الأديان، ولا يقبل النّسخ، ولم يلتحق به ما ينافى النسخ من توقيت، عطف على قوله: يحتمل الوجود، لأنه إذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت ألبتة، وبعده لا يُطلق عليه اسم النسخ، وقد قالوا فى نظيره: ﴿تَمَتَّعُوا فِىْ دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ خطاباً لقوم صالح، ﴿وَتَزْرَعُوْنَ سَبْعَ سِنِيْنَ دَأَبًا﴾ حكايةً عن قول يوسف عليه السلام كل ذلك غلط، لأنه من الأخبار والقصص، والأولى فى نظيره قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّٰى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْيَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ ونحوه. أو تأبيد ثبت نصًا أو دلالةً، عطف على قوله: توقيت فإنه إذا لحقه تأبيد ثبت نصًا بأن يذكر فيه صريحًا لفظ الأبد أو دلالة كالشرائع التى قُبض عليها رسول الله لا يقبل النسخ؛ لأن التأبيد الصريح ينافى النسخ، وكذا لا نبيَّ بعد نبيّنا، فلا ينسخ ما قُبض عليه هو، وقد ذكروا فى نظير التأبيد الصريح قوله تعالى فى حق الفريقين: ﴿خَالِدِيْنَ فِيهَا أَبَداً﴾ وأورد عليه بأنه يمكن أن يراد به المكث الطويل، وأجيب بأن ذلك فيما إذا اكتُفى بقوله: خالدين كما فى حق العُصاة، وأما إذا قرن بقوله: أبدًا فإنه صار محكمًا فى التأبيد الحقيقى، والكل غلط؛ لأنه فى الأخبار دون الأحكام، والأولى فى نظيره قوله تعالى فى المحدود فى القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾ فإنه لا ينسخ.

(**ترجمه وتشريح**) :۔ ومحله الخ:۔ اور محل نسخ (یعنی کسی شی پر نسخ وارد ہونا) حکم شرعی (کی حیثیت رکھتا ہے) جس میں دونوں احتمال نہیں کہ نسخ وارد ہوسکتا ہے بایں طور کہ وہ عقلی اعتبار سے ممکن ہے (مگر اس کے باوجود) من جانب اللہ وہ نہ ہو اور جب عملی کہا گیا تو عقلی کی نفی ہوگئی اور اس وجہ سے کہ حکم عقلی میں نسخ کا احتمال نہیں ہوا کرتا ایمان بالتوحید ایک امر عقلی ہے جس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں۔

واجبا لذاته الخ:۔ اس کا عطف ہے امراً ممكناً عملياً پر یعنی ایک شی عملاً تو امر ممکن اور ذات کے اعتبار سے واجب ہے (کہ وہ نفس الامر میں حسن لذاتہ ہے) مثلاً ایمان اولاً الخ ماقبل پر عطف ہے یعنی وہ شی من حيث الذات ممنوع نہ ہو مثل کفر کے وہ ایسی شی کہ اپنی ذات کی حیثیت سے قطعی امر ممنوع ہے۔ الحاصل یہ کہ ایمان کا وجوب اور کفر کی حرمت میں نسخ کا کوئی احتمال

نہیں جس کا نسخ کسی بھی دین میں ثابت نہیں۔

ولم الخ:۔اس کا عطف یحتمل الوجود پر ہوا ہے یعنی جس شی پر نسخ وارد ہوا ہے اس کے حکم کے ساتھ اس شی کو لاحق نہیں کیا جائے گا جو کہ نسخ کے منافی ہے بوجہ موقت ہو جانے کے، اس وجہ سے کہ جب ایک شی ایک خاص مدت کیلئے مشروع ہوتی ہے تو اس وقت سے قبل وہ کیسے منسوخ ہو سکتی ہے اور جب اس کا وہ مقررہ وقت ختم ہو گیا تو وہ حکم خود بخود ہی باقی نہ رہے گا لہٰذا اس پر نسخ کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ اس کو نسخ کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔

وقد قالوا الخ:۔علماء اس امر موقت کی یہ مثال بیان کرتے ہیں (۱) حضرت صالح رحمۃ اللہ کی قوم کو یہ خطاب ہے قال تعالیٰ "تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام" (۲) حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کو باری تعالیٰ نقل فرماتے ہیں "قَالَ تَزْرَعُوْنَ سَبْعَ سِنِیْنَ دَاَبًا" شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کل ذالك الخ ان کو اس امر موقت کی مثال میں پیش کرنا غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ اخبار اور واقعات ہیں البتہ اس باب میں اس کو بطور مثال پیش کرنا زیادہ مناسب ہے، قال تعالیٰ "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوا حَتّٰی یَأْتِیَ اللّٰهُ بِأَمْرِهٖ" (۳) قال تعالیٰ "فَأَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ" الخ ونحو ذلك.

او تابیدا الخ:۔توقیت پر معطوف ہے یا وہ محکم دائمی ہو اور اس کا دائمی (الی قیام الدنیا) ہونا یا تو صراحتاً نص سے ثابت ہو یا دلالۃ ثابت ہو کالشرائع الخ وہ امور شرعی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک باقی تھے کہ ان کو منسوخ نہیں کیا گیا اور وہ اسی طرح برقرار ہیں، اب نسخ کو قبول نہیں کریں گے تا قیامت اس وجہ سے کہ تابید الصریح نسخ کے منافی اور خلاف ہے تابید الصریح کی نظیر میں علماء نے یہ مثال بیان فرمائی ہے قال تعالیٰ "خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا" یہ اہل ایمان اور اہل کفر دونوں ہی کیلئے فرمایا ہے۔

ایک شبہ! بہت ممکن ہے کہ خالدین الخ سے مراد زمانہ دراز تک قیام مراد ہو؟ **جواب!** یہ احتمال اس وقت تو قرین قیاس ہو سکتا تھا جبکہ صرف خالدین پر اکتفاء فرماتے چنانچہ گناہ گار لوگوں کے حق میں یہی ہے اور جبکہ اس کے ساتھ ابدا فرما دیا ہے تو اب یہ محکم فی التابید الحقیقی ہو چکا (یعنی جس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں) مگر شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مثال (اور اس پر اعتراض و جواب ہی) غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ تو اخبار کے قبیلہ سے ہے احکام میں سے نہیں ان کی مثال میں یہ پیش کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ قال تعالیٰ "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" یہ حکم ان لوگوں کے حق میں ہے کہ جن پر حد قذف جاری ہو گئی ہو۔ لہٰذا یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ (مشکوٰۃ الانوار)

وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل، يعنى لا بد بعد وصول الأمر إلى المكلّف من زمان قليل يتمكّن فيه من اعتقاد ذلک الأمر حتى يقبل النسخ بعده، ولا يشترط فيه فصل زمان يتمكّن فيه من فعل ذلک الأمر خلافًا للمعتزلة، فإن عندهم لا بد من زمان التمكّن من الفعل حتى يقبل النسخ، ولنا: أن النبى عليه السلام أمر بخمسين صلاةً فى ليلة المعراج، ثم نسخ ما زاد على الخمس فى ساعة ولم يتمكّن أحد من النبى عليه السلام والأمة من فعلها، وإنما يتمكّن النبى عليه السلام من اعتقادها فقط، وإنه إمام الأمة، فيكفى اعتقاده من اعتقادهم، فكأنهم اعتقدوها جميعًا، ثم نسخت. لما أن حكمه، بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعًا، فإذا وجد الأصل لا يحتاج إلى

وجود التبع ألبتة، وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن، فلا بد أن يتمكّن من الفعل ألبتة.

(ترجمه وتشریح):۔وشرطه الخ:۔نسخ کی شرط!اہل سنت واع عت کے نزدیک (کم ازکم) اس قدر وقت ہو کہ قلب میں اعتقاد ہو سکے، فعل پر تمکن ضروری نہیں، معتزلہ کے نزدیک کم از کم فعل پر قادر ہونا نسخ سے قبل ضروری ہے۔نزول امر کے بعد جب قلب میں اعتقاد کا زمانہ حاصل ہو گیا تو اب فصل زمانہ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اہل سنت واع عت کی دلیل:۔ان النبی ﷺ الخ معراج میں پچاس وقت کی نمازوں کا حکم ہوا اور اس کے بعد پانچ کے علاوہ ۴۵ کو منسوخ کر دیا گیا (چند بار عرض کرنے کے بعد) فی ساعة اور یہ نسخ اسی وقت ہوا زمین پر تشریف لانے سے قبل ہی نہ آپ کو اور نہ امت کو اس کے عمل پر تمکن حاصل ہوا بلکہ فقط آپ ﷺ کو اس کے اعتقاد پر ہی تمکن حاصل ہوا اور آپ ﷺ امت کے امام ہیں۔لہٰذا آپ ﷺ کا اعتقاد کر لینا امت کے حق میں کافی ہوگا۔لہٰذا اس تقریر سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

لما الخ:۔اور یہ اختلاف اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان دراصل اس وجہ سے ہوا ہے کہ ہمارے نزدیک نسخ کا حکم عمل قلب کیلئے مدت حکم کا بیان کرنا ہے من حیث الاصل کیونکہ وہ محل اعتقاد ہے اور بدن کے عمل کیلئے تبعاً اس وجہ سے کہ قلب کا کسی امر پر جب اعتقاد جازم ہوگا اسی وقت وہ اعضاء وجوارح سے عمل میں آئے گا۔لہٰذا جب اصل میں موجود ہو گیا تو ضروری نہیں کہ لازمی طور پر اس کے توابع میں بھی پایا جائے اس کے برخلاف معتزلہ کے نزدیک نسخ کا حکم ہے عمل بدن کی مدت کو بیان کرنا۔لہٰذا ان کے نزدیک اس قدر مدت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔

ثم شرع في بيان أن أيّة حجة من الحجج الأربع تصلح ناسخة أو لا، فقال: والقياس لا يصلح ناسخًا، أى لكل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأن أصحابه تركوا العمل بالرأى لأجل الكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره لكنيّ رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، وكذا الإجماع في معنى الكتاب والسنة، وأما عدم كون القياس ناسخًا للقياس، فلأن القياسين إذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه، وإن كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع إليه، ولكن لا يسمّى ذلك نسخًا في الاصطلاح، وكان ابن شريح من أصحاب الشافعي يُجوّز نسخ الكتاب والسنة بالرأى، والأنماطي منهم يُجوّز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه، وكذا الإجماع عند الجمهور لايصلح ناسخًا لشيء من الأدلة؛ لأنه عبارة عن اجتماع الآراء، ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن، وقال فخر الإسلام: يجوز نسخ الإجماع بالإجماع، ولعلّه أراد به أن الإجماع يتصوّر أن يكون لمصلحة، ثم تتبدّل تلك المصلحة، فينعقد إجماع ناسخ للأول، وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالإجماع؛ لأن المؤلّفة قلوبهم مذكورون في الكتاب، وسقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر، قلنا: كان

ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة، وقيل: نسخ ذلك بحديثٍ رواه عمر في خلافة أبي بكر، وأجمعوا على صحّته، ولكن نُسي الحديث من القلوب.

(**ترجمہ وتشریح**):۔والقیاس الخ:۔قیاس جلی اور خفی ہر دو ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے خواہ اس کا تعلق کسی سے ہو۔

لان الخ:۔دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے بالمقابل رائے قیاس کو ترک کر دیا تھا۔حتی کہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کا ارشاد ہے "لو كان الدين الخ" اور اسی طرح اجماع بھی (کتاب وسنت کے معنی میں) ہے اور قیاس کا ناسخ نہ ہونا بایں وجہ ہے کہ جب قیاس جمع ہو جائیں گے تو تعارض ہوگا اور جب ایک وقت میں تعارض ہوا تو ہر مجتہد کو یہ اختیار ہے کہ وہ کسی بھی قیاس پر عمل کرلے کہ جس پر اس کا قلب شہادت دے اور اگر دو وقت میں ایسا ہو تو آخری قیاس پر عمل کرلے گا البتہ اس کو اصطلاحاً نسخ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔حضرات شوافع میں سے ابن شریح کی رائے ہے کہ کتاب وسنت کو قیاس سے نسخ کرنا جائز ہے اور اصحاب شوافع میں سے ابو القاسم الانماطی فرماتے ہیں کہ ہر وہ قیاس جو کہ کتاب اللہ سے مستفاد ہو وہ ناسخ ہوسکتا ہے کتاب اللہ کیلئے۔وكذا الاجماع الخ:۔اور یہی حکم ہے اجماع کا کہ وہ جمہور علماء کے نزدیک ناسخ نہیں ہوسکتا۔خواہ وہ دلائل اربعہ میں سے کسی سے بھی متعلق ہو۔ولانه الخ:۔کیونکہ اجماع (بھی) متعدد قیاسات، آراء کا اجتماع ہے اور یہ ظاہر ہے کہ انتہاء حسن کو رائے اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ امت اپنی رائے قیاس سے کسی حکم کی مدت کو معلوم کرلے اور معلوم کر کے اس کو منسوخ کر دے اگر چہ اہل اصول کے نزدیک اجماع امت کو ایک اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے اور یہ ایک بنیادی اصل کا درجہ رکھتا ہے (جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے) مگر اس کے باوجود کسی شرعی حکم کے حق میں ناسخ نہیں ہوسکتا۔

فخر الاسلام علامہ بزدوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع کا اجماع کے ذریعہ منسوخ کر دینا جائز ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت بزدوی فخر الاسلام کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اجماع نے ایک مصلحت کو اختیار کیا اس کے بعد وہ مصلحت تبدیل ہوگئی۔لہٰذا اس طور پر (دوسری مرتبہ اجماع اس پر منعقد ہوگیا) جو کہ ناسخ ہوگیا۔

اور بعض معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ کر دینا اجماع کے ساتھ جائز ہے۔لان الخ چنانچہ مؤلفۃ القلوب جن کا بیان کتاب اللہ میں ہے ان کو بالاجماع (حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ کے دور خلافت میں) زکوٰۃ کے مصرف سے خارج کر دیا گیا تھا۔

قلنا الخ:۔**جواب!** یہ خارج کرنا (دراصل) انتہاء حکم کا انتہاء علت کے قبیل سے تعلق رکھتا ہے یعنی جب اس حکم کی علت کا وقت تمام ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اس حکم کی انتہاء کا وقت بھی آ گیا تھا۔

وقيل الخ:بعض حضرات نے یہ بھی جواباً فرمایا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کو خارج کرنا اس حدیث کی بنیاد پر ہے جس کے راوی حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ ہیں۔حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ کی خلافت کے دور میں انہوں نے اس کو بیان فرمایا جس کی صحت پر تمام صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے اجماع کر لیا تھا لیکن وہ روایت ان کے قلوب سے بھلا دی گئی۔

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقًا ومختلفًا، فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة، وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب، فهي أربع صور عندنا خلافًا للشافعي في المختلف فلا يجوز عنده إلا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسّكًا بأنه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون: إن الرسول أوّل ما كذب الله، فكيف يؤمن بالله

بتبليغه؟ ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون.بأن الله تعالى كذّب رسوله، فكيف تصدّق قوله؟ قلنا: مثل هذا الطعن لا مفرّ عنه في المتفق أيضًا، وهو صادر من السفهاء الجاهلين، فلا يُعبأ به، وتمسّك الشافعي أيضًا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله: إذا روى لكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه فاقبلوه وإلا فردّوه، فكيف ينسخ بها، وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانًا له؟ قلنا: لمّا كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز أن يبيّن اللّٰهُ مدة كلام رسوله، أو رسولُه مدة كلام ربه، فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال، ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام: إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونسخ السنة بالكتاب أن التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتًا بالسنة بالاتفاق، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ أي بعد التسع، نسخ بما روت عائشة أن النبي أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ما شاء، وقيل: هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ الآية﴾ فإنه سيق للمنّة بإحلال الأزواج الكثيرة له، أو قوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ وهكذا كل ماأوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حرّرت في التفسير الأحمدي.

(ترجمہ وتشریح) :۔ وانما الخ: ماقبل میں ان دو اقسام کا بیان ہو چکا جو کہ ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں اوراب دو اقسام وہ ہیں جو کہ ناسخ ہوسکتی ہیں۔ کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نسخ جائز ہے کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ اور سنت سے اور اسی طرح جائز ہے سنت کا نسخ سنت سے اور کتاب اللہ سے۔ یہ کل چار قسمیں ہوتی ہیں۔ احناف کے نزدیک اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مختلف والی شکل میں احناف سے اختلاف رکھتے ہیں ان کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے اور سنت کا نسخ سنت سے ہوسکتا ہے اس کے برخلاف نہیں اور استدلال اس دلیل سے کرتے ہیں اگر کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہوگا تو طعنہ کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اول رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اللہ تعالیٰ پر جھوٹ کی نسبت کردی ہے اللہ کو جھٹلا دیا ہے تو اس کی تبلیغ پر کیسے ایمان لایا جائے اور اگر سنت کا نسخ کتاب اللہ سے ہوسکتا ہے تو طعنہ زن لوگ یہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی جب تکذیب کردی ہے تو اب ہم اس کے قول کی تصدیق کیسے کریں؟

قلنا الخ:۔ **جواب!** اس طرح کے اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات سے کہاں تک بچا جاسکتا ہے کیونکہ اس نوع کے اعتراضات تو اتفاقی صورت میں بھی سفہاء اور جہلاء کی جماعت کی جانب سے ہوں گے (جیسا کہ چند کی طرف اشارہ گزر چکا) لہٰذا ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوسکتا۔

دوسرا استدلال! حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک اور استدلال ہے۔ قال علیہ السلام "اذا روی لکم عنی حدیث الخ"۔ اس ارشاد رسول کے ہوتے ہوئے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے کیسے ہوسکتا ہے؟ اور سنت کا نسخ کتاب اللہ سے نہیں ہوسکتا استدلال یہ ہے کہ قال تعالیٰ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ الخ، لہٰذا اگر سنت کو کتاب اللہ سے منسوخ کردیں گے تو پھر سنت کتاب اللہ کیلئے کس طرح بیان ہوسکتا ہے **جواب!** جب کہ نسخ کی یہ تعریف ہے کہ وہ حکم شرعی کی مدت کا بیان ہے تو اب یہ جائز ہے کہ اس مدت کا بیان منجانب اللہ کتاب اللہ کے ذریعہ سے ہو کہ اللہ تعالیٰ (کتاب اللہ میں) اپنے رسول کے کلام کی مدت کو بیان کرے یا اللہ کا رسول اپنے رب کے کلام کی مدت کو (سنت کے ذریعہ) بیان کردے۔

فمثال الخ:۔ کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ (۱) عفو اور درگذر کی آیات کا منسوخ ہوجانا آیات قتال و جہاد کے ذریعہ۔ (۲) سنت کا نسخ سنت کے ذریعہ۔ قال ﷺ انی کنت الخ۔ (۳) سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ۔ آپ ﷺ کا بیت المقدس کی جانب متوجہ ہونا نماز کی حالت میں جبکہ آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے۔ یہ بالاتفاق سنت ہی سے ثابت شدہ ہے اس کے بعد اس کو منسوخ کردیا گیا۔ اس آیت سے قال تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ الخ"۔ (۴) کتاب اللہ کا نسخ سنت کے ذریعہ قال تعالیٰ "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ الخ" آپ کا ارشاد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نقل فرماتی ہیں قال النبی ﷺ بان اللّٰہ تعالیٰ الخ" جس میں علی الاطلاق نکاح جس قدر تعداد ہو آپ کیلئے جائز (مباح) ثابت ہوتا ہے مگر آیات بالا سے اس کا نسخ ثابت ہوگیا۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا نسخ اس آیت سے ہے جس کی تلاوت منسوخ ہوچکی "إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ الخ" اس آیت میں بیان کرنا ہے کہ آپ ﷺ پر کس قدر اللہ تعالیٰ کا فضل و احسان ہے کہ بکثرت ازواج سے نکاح کرنا مباح ہے اور یہ آیت بھی ممکن ہے قال تعالیٰ "تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ الخ" اسی طرح بکثرت ایسی مثالیں ہیں کہ جن کو علماء نے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہونے کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ حالانکہ وہ منسوخ ہیں کتاب اللہ ہی کے ذریعہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اس سے کہ سنت سے اس کا نسخ ثابت ہے یا نہیں جس کی تفصیل تفسیر احمدی میں قلم بند ہے۔

﴿منسوخ کی اقسام﴾

ولمّا فرغ عن بيان أقسام الناسخ شرع في بيان أقسام المنسوخ من الكتاب فقال:

والمنسوخ أنواع: التلاوة والحكم جميعًا، وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول بالإنساء كما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلث مائة آية، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية، كما روى أن سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنى عشر آية.

والحكم دون التلاوة، مثل قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال، وقيل: مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال، وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأى صاحب الإتقان، وعندى أنها زائدة على عشرين إلى أربعين أو أكثر، وعلم هذا كله فرض على الذى يعمل

بالقرآن ليميّز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ، وقد بيّنت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الأحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب أبي حنيفة وإن بيّنه الشافعية بأطول منه في كتبهم. والتلاوة دون الحكم، مثل قوله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زَنَيا فارجموهما نَكَالاً مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، ومثل قراءة ابن مسعود: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ متتابعاتٍ﴾ بزيادة متتابعات وقوله: فاقطعوا أيمانهما مكان قوله أيديهما. ونسخ وصف في الحكم بأن ينسخ عمومه وإطلاقه ويبقى أصله، وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غَسل الرجلين الثابت بالكتاب، فإن الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين، سواء كان متخففا أو لا، والحديث المشهور نسخ هذا الإطلاق وقال: إنما الغسل إذا لم يكن لابس الخفين، فالآن صار الغَسل بعض الوظيفة. فإنها نسخ عندنا، وعند الشافعي تخصيص وبيان، فلا يجوز عندنا إلا بالخبر المتواتر أوالمشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان.

حتى أثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد، وهو قوله: البِكر بالبِكر جلد مائة وتغريب عام فإنه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده. وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيّدة بالإيمان، فإنه يجوز الزيادة به على نصّ الكتاب الدال على الإطلاق، ومثل هذا كثير بيننا وبينه.

(ترجمه وتشریح):۔ناسخ کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب اللہ سے منسوخ ہونے کی اقسام کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمنسوخ الخ:۔منسوخ کی چند اقسام ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں اور یہ وہ صورت ہے جو کہ قرآن کریم میں سے آپ ﷺ کی حیات مقدس میں منسوخ ہوئی ہے کہ باری تعالیٰ نے آپ ﷺ سے اس کو بھلا دیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ سورۃ احزاب، سورۃ بقرۃ کے برابر تھی ۳۰۰ آیات کے ضمن میں اور اس وقت یہ سورت تقریباً ۷۰ آیات کے برابر ہے۔

دوسری مثال سورۃ الطلاق (بھی) سورت البقرۃ کے برابر تھی اور اب جو کہ مصاحف میں ہے ۱۲ آیات کے برابر ہے۔

(۲) دوسری نوع حکم منسوخ ہو جائے تلاوت منسوخ نہ ہو مثلاً قال تعالیٰ "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" (اور اس کے مثل تقریباً ۷۰ آیات ایسی ہیں) جو کہ آیات قتال سے منسوخ ہیں (البتہ تلاوت منسوخ نہیں) اور بعض حضرات کے نزدیک ۲۰ آیات جن میں عدم قتال کا حکم ہے وہ ان آیات سے منسوخ ہیں جن میں قتال وجہاد کا حکم نازل ہوا۔ صاحب اتقان علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے نزدیک عدم قتال والی آیات کے علاوہ ۲۰ آیات ایسی ہیں جو کہ منسوخ التلاوۃ ہیں صاحب نور الانوار رحمہ اللہ کے نزدیک ۲۰ آیات سے زائد چالیس یا اور اس سے بھی زائد ہیں۔ اس بیان سے (ایک بات یہ) معلوم ہوئی کہ ان تمام آیات کا اور تفصیل کا معلوم ہونا ضروری (فرض) اور لازمی ہے کہ ہر اس شخص پر جو کہ قرآن کریم پر عمل کرنا چاہتا ہے (کہ کون سی آیت منسوخ ہے کس کا حکم منسوخ ہے) تا کہ ناسخ اور منسوخ میں تمیز کر سکے اور ناسخ پر عمل کرے منسوخ پر نہ کرے جس کی تفصیل تفسیر

احمدی میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے اور بحث اس قدر ہے کہ اس سے زائد طویل بحث بیان نہیں ہوسکتی۔

والتلاوت الخ:۔(۳) تیسری قسم منسوخ کی تلاوت کا منسوخ ہونا اور حکم کا باقی رہنا مثال قال تعالیٰ "الشیخ الخ" دوسری مثال حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت کا منسوخ ہونا "فَمَن لَّمْ یَجِدْ الخ" کہ اس قرأت میں متتابعات زائد ہے نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول "فاقطعوا ایمانهما" اور معمول بہا مصاحف میں اس کی جگہ "اَیْدِیَهُمَا" ہے۔

ونسخ الخ:۔(۴) چوتھی صورت (نوع) ہے حکم میں کسی وصف کو منسوخ کردینا بایں صورت کہ اس کے عموم کو منسوخ کردیا جائے اس کے اطلاق کو منسوخ کردیا جائے اور اس کی اصل کو برقرار رکھا جائے مثال نص پر زیادتی کرنا چنانچہ مسح الخفین کی زیادتی غسل رجلین پر جو کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہے کتاب اللہ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ غسل رجلین وظیفہ ہے خواہ خفین پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو اور حدیث مشہور اس کے اطلاق کو منسوخ کرتی ہے کہ حدیث سے یہ ثابت ہے کہ غسل مخصوص ہے جبکہ خفین نہ ہوں۔ لہٰذا اب غسل رجلین کا وظیفہ نہ رہا بلکہ بعض ہوا کہ بحالت خفین غسل نہ ہوگا یہ صورت بھی احناف کے نزدیک نسخ ہے اور شوافع کے نزدیک یہ تخصیص اور بیان ہے۔

پس ہمارے نزدیک یہ نسخ خبر متواتر یا خبر مشہور سے جائز ہے مثل دیگر انواع نسخ کے اور شوافع کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے بھی نسخ درست ہے مثل دیگر بیان کے!

حتی اثبت الخ:۔ یہاں تک کہ حضرت امام شافعی نے جلاوطن کردینا (ایک سال تک کیلئے) کوڑوں کی سزا (حد) کے ساتھ خبر واحد کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور وہ خبر واحد یہ ہے قال علیہ السلام "البکر بالبکر الخ" یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے اور زیادتی کرنا ایمان کی قید کا کفارہ یمین میں اور کفارہ ظہار میں قیاس کے ذریعہ سے بھی امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور یہ قیاس کفارہ قتل پر کیا ہے کیونکہ اس میں ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان کے علاوہ اور بھی بکثرت مثالیں ہیں احناف اور شوافع کے درمیان۔

وإنما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب؛ لأنه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلاة، وبمعناه وجوب العمل والإطلاق، فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر وأن ينسخا جميعًا وأن ينسخ إطلاقه دون ذاته، بخلاف السنة؛ فإنه لا يتعلق بنظمها أحكام، ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع، فلم يجر هذا التقسيم فيها.

(ترجمه وتشریح):۔ وانما الخ:۔ اس تقسیم کو صرف کتاب اللہ کے ساتھ ہی مخصوص کیا ہے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق نظم قرآن کی تلاوت اور جواز صلوٰۃ سے ہے اور کتاب (اللہ) کے معنی کے ساتھ وجوب عمل اور اس کے مطلق ہونے کے ساتھ تعلق ہے لہٰذا یہ جائز ہے کہ ایک کو منسوخ کردیا جائے اور دوسرے کو منسوخ نہ کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ دونوں کو ہی منسوخ کردیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے اطلاق کو منسوخ قرار دے دیا جائے البتہ اس کی ذات کو منسوخ نہ کیا جائے یہ سب صورتیں تو کتاب اللہ کے ساتھ ہیں۔ اس کے برخلاف سنت میں چونکہ اس کی نظم (عبارت) کے ساتھ احکامات کا تعلق نہیں (مثل جواز صلوٰۃ وغیرہ کے) اور نہ ہی خبر مشہور پر کسی دوسری خبر کے ذریعہ شریعت کی اصطلاح میں زیادتی نہیں کی جاسکتی تو اس تقسیم کو سنت میں جاری نہیں کیا جاسکتا۔

(**فائدہ**) حدیث غیر متلو ہے لہٰذا اس کی تلاوت کے نسخ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بخلاف کتاب اللہ کے کہ وہ متلو ہے جس کی تلاوت با قاعدہ (نصاً) مشروع ہے اور اس کے ساتھ احکامات متعددہ متعلق ہیں۔ لہٰذا اس پر نسخ کا حکم وارد ہو سکتا ہے۔

﴿بحث افعال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم﴾

ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداءً بفخر الإسلام وكان ينبغي أن يذكرها بعد السنة القولية متصلاً كما فعله صاحب التوضيح، فقال: أفعال النبي سوى الزَّلة أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وإنما استثنى الزَّلة لأن الباب لبيان اقتداء الأمة به، والزَّلة ليست مما يقتدى به، وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح، فلم يكن قصده للحرام ابتداءً، ولا يستقرّ عليه بعد الوقوع كمثل من أحنى في الطريق، فخرّ منه، ثم قام عاجلًا، فما كان من قصده الخرور، وما استقر عليه كما كان من قصد موسى بالضرب تأديب القبطي، فقضى عليه بالقتل، فلم يكن القتل مقصوده، ولم يبق عليه بل ندم، وقال: هذا من عمل الشيطان، ولكن هذا التقسيم بالنسبة إلينا، وإلا ففي حقه عليه السلام لم يكن شيء واجبًا اصطلاحيًا؛ لأنه ما ثبت بدليل فيه شبهة، وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه، ثم إنهم اختلفوا في اقتداء أفعال لم تصدر عنه سهوًا، ولم تكن له طبعًا، ولم تكن مخصوصة به، فقال بعضهم: يجب التوقّف فيه حتى يظهر أن النبي ﷺ على أيّ وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع، وقال الكرخي: يعتقد فيه الإباحة لتيقّنها إلا إذا دلّ الدليل على الوجوب والندب، والمصنف ترك هذا كله، وبيّن ما هو المختار عنده فقال: والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله واقعًا على جهة من الوجوب أو الندب أو الإباحة نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص، فما كان واجبًا عليه يكون واجبًا علينا، وما كان مندوبًا عليه يكون مندوبًا علينا، وما كان مباحًا له يكون مباحًا لنا. وما لم نعلم على أيّة جهة فعله قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة؛ لأنه لم يفعل حرامًا أومكروهًا ألبتة، فلا بد أن يكون مباحًا.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ بیان کی اقسام کے بعد علامہ فخر الاسلام کی اقتداء کرتے ہوئے سنت فعلیہ یعنی افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی بحث شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں (حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس بحث کو سنت قولیہ کے ساتھ ہی بیان فرماتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ نور الانوار) افعال النبی ﷺ الخ:۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال چار اقسام پر منقسم ہیں۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض اور الـزلة کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ باب امت کیلئے ہے تا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی اقتداء کریں اور جو ازلات ہیں ان میں اقتداء نہیں۔

وهی الخ:۔ فعل حرام (یعنی صغائر، خلاف اولیٰ) پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

(فائدہ) آپ ﷺ سے اگر کوئی خلاف اولیٰ امر صادر ہو گیا (جس کو لغزش اجتہادی سے موسوم کیا جا سکتا ہے) جس پر بذریعہ وحی تنبیہ ہوئی ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ اقتداء سے خارج ہوگا یہ مقام بہت ہی نازک ہے علماء کرام نے اس مقام پر نہایت حزم واحتیاط سے کام لیا ہے اور لینے کی تاکید کی ہے بعض لوگ اس مقام پر منہ کے بل گر پڑے ہیں۔

وقع الخ:۔ اس لغزش خلاف اولیٰ فعل میں پڑ جانا در اصل اس قصد وارادہ سے نہ ہوا تھا کہ وہ فعل حرام ہے بلکہ فعل مباح جان کر اس میں ابتلاء ہو گیا اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں لغزش ہو گئی یہ فعل خلاف اولیٰ ہے تو اس پر استقرار نہیں رہا بلکہ فوراً ہی اس کو ترک کر دیا۔

(فائدہ) اس لغزش (زلات) پر معصیت کا اطلاق مجازاً ہوا۔ اس وجہ سے کہ معصیت کی تعریف تو یہ ہے "اسم لفعل حرام یکون نفسه مقصوداً بدون قصده مخالفت الامر" اس کو مختصر عبارت میں یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے "وقوع المکلف فی امر غیر مشروع فی ضمن ارتکاب امر مشروع" ظاہر ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ لہٰذا اس پر معصیت کا اطلاق اصلاً نہیں ہو سکتا البتہ مجازاً ہو سکتا ہے اسی وجہ سے غالباً شارح نے ابتداء کی قید سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب فاعل سے ابتداء بلا قصد اس طرح فعل صادر ہو گیا اور تنبیہ کے بعد فوراً اس سے برطرف ہو جائے تو اس کو معصیت سے تعبیر کرنا بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا۔ (مشکوٰۃ الانوار۔ ۱۲)

کمثل الخ:۔ شارح رحمہ اللہ حتی سے مثال دے کر اس زلۃ کو بیان فرماتے ہیں جیسا کہ ایک شخص راستہ میں لغزش کھا کر گر گیا اس کے بعد فی الفور وہ کھڑا ہو گیا۔ اس گرنے والے کا ظاہر ہے کہ گرنے کا قصد نہیں کیا تھا اور نہ وہ اس پر قائم رہا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو مارنا تادیباً تھا پس وہ مر گیا حالانکہ آپ ﷺ کا اس کو قتل کرنے کا کوئی قصد نہیں تھا اور نہ آپ ﷺ اس پر قائم رہے بلکہ اس پر آپ ﷺ کو ندامت ہوئی اور فرمایا "هذا من عمل الشيطان

ولکن الخ" شارح رحمہ اللہ اس تفصیل کے بعد استدراکاً فرماتے ہیں کہ یہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے کیونکہ آپ ﷺ کیلئے کوئی شی اس طرح سے اصطلاحاً واجب نہیں ہوئی تھی کیونکہ اصطلاحی وجوب کے معنی (تعریف) یہ ہے کہ ماثبت بدلیل فیه شبهة حالانکہ ہر دلیل قطعی ہوتی ہے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کے حق میں۔

ثم انهم الخ:۔ اس کے بعد علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جو افعال آپ ﷺ سے سہواً صادر نہ ہوئے ہوں اور نہ وہ فعل طبعی ہو اور نہ وہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہوں تو ان کے علاوہ جو افعال آپ سے صادر ہوں ان پر عمل کرنا اور ان کی اقتداء کرنا (فی الفور) کیا حکم رکھتا ہے؟ ۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان میں توقف کرنا واجب ہے جب یہ ظاہر ہو جائے کہ آپ ﷺ کا یہ فعل کس نوعیت کا ہے اباحتاً ہے وجوباً ہے یا استحباباً ہے جب یہ ظاہر ہو جائے اس وقت عمل واقتداء کرے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک دلیل مانع نہ آ جائے اس وقت تک تو اقتداء کرنا واجب ضروری ہے تیسرا قول امام کرخی رحمہ اللہ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان افعال میں اباحت کا اعتقاد رکھنا ہوگا۔ البتہ جب اس پر دلیل وجوب یا دلیل استحباب دلالت کرے گی تو اب وہ اسی درجہ میں ہوگا مصنف رحمہ اللہ نے ان اقوال کو ترک کرتے ہوئے فقط اسی قول کو اختیار فرمایا جو کہ ان کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے۔

والصحیح عندنا الخ:۔قول صحیح یہ ہے کہ ہمارے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو افعال معلوم ہوں اور وہ جس نوعیت کے ہوں (واجب مستحب یا مباح) اس اعتبار سے ہم ان کی اقتداء کریں گے اور جب دلیل خصوص ثابت ہو جائے تو اب ان افعال مخصوصہ کی اقتداء نہ کریں گے لہٰذا جو افعال آپ پر واجب (فرض) ہیں وہ ہم پر بھی واجب (فرض) ہیں اور جو آپ پر مستحب ہیں وہ ہم پر بھی اور جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مباح ہیں امت کے حق میں بھی مباح ہوں گے۔البتہ اگر کوئی علامت اس نوع پر دلالت کرنے والی نہیں تو اس کو اباحت کے درجہ میں رکھتے ہوئے (کہ وہ ادنیٰ درجہ ہے) اس پر عمل کریں گے۔

﴿وحی کی اقسام﴾

ولمّا فرغ عن تقسیم السنة فی حقنا شرع فی تقسیمها فی حقه، وفی بیان طریقته فی إظهار أحکام الشرع بالوحی فقال: والوحی نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر ثلاثة أنواع: الأول ما ثبت بلسان المَلَک وهو جبرئیل فوقع فی سمعه، بعد علمه بالمبلغ أی سمع النبی بعد علم النبی بأنه جبریل بآیة قاطعة تنافی الشک والاشتباه فی أنه جبرئیل أو لا. وهو الذی أنزل علیه بلسان الروح الأمین، یعنی القرآن الذی قال اللّٰه تعالی فی حقه: ﴿قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّکَ بِالْحَقِّ﴾ والثانی ما بیّنه بقوله: أو ثبت عنده بإشارة الملک من غیر بیان بالکلام کما قال: إن روح القدس نفث فی روعی أن نفسًا لن تموت حتی تستکمل رزقها، والثالث ما بیّنه بقوله: أو تُبدی بقلبه بلا شبهة بإلهام من اللّٰه تعالیٰ بأن أراه بنور من عنده، وهذا هو المسمّی بالإلهام، ویشترک فیه الأولیاء أیضًا وإن کان إلهامهم یحتمل الخطاء والصواب، وإلهامه لا یحتمل إلا الصواب، ولم یذکر ما کان بالهاتف؛ لأنه لم یکن من شانه، أو لم تثبت به أحکام الشرع، وکذا لم یذکر ما کان فی المنام؛ لأنه کان فی ابتداء النبوة لم تثبت به أحکام الشرع.

(**ترجمہ وتشریح**):۔امت کے اعتبار سے تقسیم مذکور سے فراغت کے بعد وحی کے ذریعہ احکام شرع کا بیان واظہار کتنی اقسام پر ہے ان کا بیان ہے۔

الوحی نوعان الخ:۔وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن۔ظاہر کی تین اقسام ہیں۔(۱) جو فرشتہ کی زبان کے ذریعہ آئے اور فرشتہ سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سماع میں اس طرح پر آنا کہ یہ وحی لانے والا فرشتہ ہے اس کا یقین ہو جائے کسی قسم کا شک وغیرہ باقی نہ رہے وهو الذی الخ یہی مطلب ہے اس کا جس کو باری تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے۔قال تعالیٰ "قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّکَ بِالْحَقِّ" **قسم ثانی**:۔وہ کلام ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام سے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ثابت ہو جائے کہ فرشتہ کے اشارہ سے (جس میں کلام کی صورت نہ پائی جائے) یہ وحی آئی ہے چنانچہ اسی کی طرف اشارہ ہے قال علیه السلام ان روح القدس نفث فی الخ.

(**فائدہ**) اس صورت میں بھی یہ لازم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ مبلغ فرشتہ (جبرئیل علیہ السلام) ہے۔

قسم ثالث! وہ کلام جس کو نبی اپنے کلام میں بیان کرے یا قلب پر ظاہر ہو جائے بلاشبہ کہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے الہام ہے۔ (اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو) بایں طور کہ اللہ تعالیٰ ایک خاص نور کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھلائے اسی کو الہام سے موسوم کیا گیا ہے اور الہام والی صورت میں اولیاء کرام بھی شریک ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام کے الہام میں خطاء کا احتمال نہیں اور اولیاء کے الہام میں خطاء اور صحت دونوں کا احتمال ہے اور نہ اس سے احکام شرع ثابت ہو سکتے ہیں اور اسی طرح ان سے بھی احکام ثابت نہ ہوں گے جو کہ ابتداءً نبوت میں بحالت نوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھلائے گئے۔

والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص، ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين، فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، فكل ما تكلّمه لا بد أن يكون ثابتًا بالوحي، والاجتهاد ليس كذلك، فلا يكون هذا شأنه، والجواب: أن المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلّم به، ولئن سلّم أنه عام فلا نسلّم أن اجتهاده ليس بوحي، بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه. وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه، أي إذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظر الوحي أوّلاً لجوابها إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف فوت الغرض. ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار، فإن كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة، وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطاء، وما تقرر على الخطاء قط، بخلاف سائر المجتهدين، فإنهم إن أخطأوا يبقى خطاؤهم إلى يوم القيامة.

(ترجمه وتشریح):۔ الباطن الخ:۔ قسم دوم وحی کی ظنی ہے اور وہ ہے کہ جس کو بذریعہ اجتہاد احکام منصوصہ میں غور و تامل کے بعد استنباط کرے یہ نوع وحی کی باطنی نوع ہے اور اجتہاد کی صورت یہ ہوگی کہ حکم منصوص میں علت کا (اولاً) استنباط ہو اس کے بعد اس پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ کا حکم معلوم کرلیا جائے جس کا نص میں بیان نہ ہو۔ یہی طریقہ تمام حضرات اہل اجتہاد کا ہے۔

بعض حضرات (معتزلہ اور بعض اشعری) فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اجتہاد نہیں ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی کلام سے تکلم کردینا ظاہر ہے کہ وہ ثابت بالوحی ہوگا اور اجتہاد کو وحی نہیں کہا جا سکتا۔ لہٰذا اجتہاد نبی کی شان میں سے نہیں۔

الجواب الخ:۔ قرآن کریم کی اس آیت سے مراد قرآن ہے ہر کلام مراد نہیں اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیں کہ اس سے عموم مراد ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد وحی نہیں بلکہ وہ وحی ظنی ہے نتیجہ اور مال کے اعتبار سے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر بھی دلالت کرتی ہے۔

وعندنا الخ:۔ احناف کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم وحی کیلئے مامور ہیں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی واقعہ، حادثہ پیش آجائے اور اس باب میں کوئی وحی ابھی تک نازل نہ ہوئی ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہے کہ وحی کا انتظار

تین یوم تک کریں یا اس قدر وقت تک کہ غرض فوت نہ ہو اور اس کے بعد جب انتظار کی مدت گذر جائے تو رائے (اجتہاد) پر عمل کر سکتے ہیں اور اجتہاد کے بعد اگر رائے درست ہوگئی تو اب اس پر وحی نازل نہ ہوگی اور اگر خطاء ہوگئی تو وحی کا نزول ہوگا تا کہ خطاء پر تنبیہ ہو جائے۔ آپ ﷺ کا خطاء پر کبھی قرار نہیں رہا بلکہ آپ ﷺ کو تنبیہ کر دی گئی بخلاف تمام اہل اجتہاد (غیر نبی) کے اگر ان حضرات سے کسی اجتہادی مسئلہ میں خطاء ہوگئی تو وہ قیامت تک باقی رہ سکتی ہے۔

وهذا معنى قوله: إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى من مجتهدى الأمة، فإنهم يقرّرون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه، ونظائره كثيرة فى كتب الأصول، منها: أنه لما أُسر أسارى بدر، وهم سبعون نفرًا من الكفار، فشاور النبى أصحابه فى حقهم، فتكلم كل منهم برأيه، فقال أبو بكر: هم قومك وأهلك، خذ منهم فداء ينفعنا وخلّهم أحرارًا لعلهم يُوفّقون بالإسلام بعد ذلك، وقال عمر: مكّن نفسك من قتل عباس، ومكّن عليًا من قتل عقيل، ومكّنى من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه، فقال عليه السلام: إن الله ليليّن قلوب رجال كالماء ويشدّد قلوب رجال كالحجارة، مَثَلُك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِىْ فَإِنَّهُ مِنِّىْ وَمَنْ عَصَانِىْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ ومَثَلُك يا عمر، كمثل نوح حيث قال: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِيْنَ دَيَّاراً﴾، ثم استقرّ رأيه على رأى أبى بكر، فأمر بأخذ الفداء، وقال تستشهدون فى أحد بعددهم، فقالوا: قبلنا، فلما أخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَنْ يَّكُوْنَ لَهُ أَسْرَى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْأَرْضِ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْآخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَّاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ فبكى رسول الله ﷺ، وبكى الصحابة رضى الله عنهم كلهم، وقال: لو نزل العذاب ما نجا أحدٌ منّا إلا عمر ومعاذ بن سعدفظهر أن الحق هو رأى عمر، وأن النبى ﷺ أخطأ حين عمل برأى أبى بكر لكنه لم يقرّر على الخطأ، بل تنبّه عليه بإنزال الآيات، وأمضى الحكم على الفداء، وأمر بأكله، ولم يأمر بردّ الفداء وحرمته، وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه، فإن فى الأول لا ينقض الرأى بالنص، وفى الثانى ينقض به.

(ترجمہ وتشریح) وهذا الخ: اس عبارت انه معصوم عن الخ کا یہی مطلب ہے بخلاف اس بیان کے جو کہ نبی ﷺ کے علاوہ کی جانب سے ہو (اجتہاد اور رائے کے ساتھ) یعنی مجتہد بیان کرے تو اس میں احتمال ہے کہ یہ حضرات خطاء پر برقرار رہ سکتے ہیں اور یہ حضرات اس سے معصوم نہیں۔

چنانچہ ان کی مثالیں کتب اصول میں بکثرت ہیں۔ (۱) ستر قیدی بدر میں جب مشرکین کے لائے گئے تو آپ ﷺ نے حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مشورہ فرمایا۔ لہٰذا ہر ایک نے اپنی رائے کا اظہار کیا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ

نے یہ رائے دی کہ یہ لوگ آپ ﷺ کی قوم کے ہیں اور آپ ﷺ کی اہل میں سے ہیں لہٰذا آپ ﷺ ان سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیں۔ امید ہے کہ یہ لوگ اسلام قبول کر لیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ مشورہ دیا کہ ہر ایک اپنے اقرب کو قتل کرے اس کے بعد آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بعض لوگوں کے قلوب تو اللہ تعالیٰ نے پانی کی طرح نرم بنائے اور بعض لوگوں کے قلوب مثل پتھر کے سخت، اے ابوبکر! تیری مثال تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مثل ہے اور اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَإِنَّهُ مِنِّيْ وَمَنْ عَصَانِيْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" اور اے عمر! تیری مثال مثل حضرت نوح علیہ السلام کے ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا "رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِيْنَ دَيَّارًا" اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق فیصلہ دیا اور فدیہ کے وصول کرنے کا حکم صادر فرمایا اور یہ فرمایا تستشھدون فی احد الخ کہ تم اس تعداد کے مطابق غزوہ احد میں شہید ہو گے حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا ہم نے اس کو قبول کیا۔ (لہٰذا ایسا ہی ہوا) جب فدیہ لے کر ان قیدیوں کو آزاد کر دیا گیا یہ آیت نازل ہوئی قال تعالیٰ "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُوْنَ لَهُ الخ" اس آیت کے نزول پر آپ ﷺ روئے اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی روئے اور ارشاد فرمایا کہ اگر عذاب نازل ہو جاتا تو عمر و معاذ بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علاوہ (نیز آپ کے علاوہ) سب ہی نجات نہ پاتے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ حق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق ہی تھا اور آپ ﷺ سے اس باب میں خطاء ہوگئی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کی مطابق عمل کیا لیکن اس خطاء پر برقرار نہیں رہے بلکہ اس پر تنبیہ کر دیا گیا اور فدیہ کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے اس مال فدیہ کے حلال ہونے کو بیان فرما دیا فدیہ کے واپس کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اور نہ اس کے حرام ہونے کا اس سے نزول نص کے درمیان جو فرق ہے وہ واضح ہو گیا کہ نص اور اجتہاد میں کیا فرق ہے نیز ظاہر وحی (نص) اور باطن وحی میں کیا فرق ہے وہ بھی ظاہر ہے پس اول (یعنی رائے کے خلاف نص کے نزول) کی صورت میں نص کے ذریعہ رائے (اجتہاد) کو توڑا نہیں جائے گا بلکہ وہ باقی رہے گا (جیسا کہ فدیہ کا حکم برقرار رہا) اور دوسری صورت (رائے) کے خلاف نص کے ظاہر) میں رائے کو ختم کر دیا جاتا ہے اور ظاہر نص سے جو ثابت اور معلوم ہوتا ہے اس کو نافذ کر دیا جاتا ہے۔

(فائدہ) اس سے معلوم ہوا کہ اجتہادی حکم مستقل ہوتا ہے اگر اس میں خطاء کا ہونا ظاہر ہو جائے یعنی دو امر مباح میں سے جب ایک مباح صورت کو بذریعہ اجتہاد اختیار کیا تو اس کا حکم قائم رہے گا اور جو مال رائے و اجتہاد سے حاصل کردہ ہو وہ حلال اور طیب ہے اگر اس واقعہ اور آیت سے نازل شدہ میں غور و فکر کیا جائے تو بہت سے اصول حاصل ہوں گے۔

وهـذا كالإلهام، أي الفرق بين اجتهاد النبي وغيره من المجتهدين كالفرق بين إلهام النبي وغيره من الأولياء ؛ فإنه حجة قاطعة في حقه وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة، فإلهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدّية إلى عامة الخلق، وإلهام الأولياء حجة في حق أنفسهم، إن وافق الشريعة ولم يتعدّ إلى غيرهم إلا إذا أخذنا بقولهم بطريق الآداب.

(ترجمہ وتشریح): وهذا الخ۔ اور یہ فرق اجتہاد نبی اور غیر نبی (جبکہ امت کے اہل اجتہاد کی جانب سے ہو) مثل فرق الہام کے ہے یعنی جس طرح الہام نبی اور غیر نبی کے الہام میں فرق ہوتا ہے اسی طرح اس اجتہاد میں بھی ہے۔

فانہ الخ۔ الہام النبی ان کی ذات کیلئے حجت قطعی ہے اس وجہ سے کہ وہ وحی کی اقسام میں داخل ہے (جیسا کہ اقسام وحی کے

تحت معلوم ہو چکا) وہ حجت ہے جو کہ متعدی ہوگی تمام امت کیلئے اگر چہ امت کے حق میں اس الہام کو یہ صفت (قطعی) حاصل نہ ہو اور اولیاء کا الہام صرف انہیں کے حق میں حجت ہوگا بشرطیکہ وہ شریعت کے موافق ہو اور وہ دوسروں کیلئے متعدی نہ ہوگا البتہ ادباً ان کے الہام کو اختیار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

(فائدہ) اکثر علماء کی رائے تو یہی ہے کہ ولی اپنے الہام کی جانب دوسروں کو دعوت نہ دے اور نہ مجتہد کو اس کے اجتہاد پر عمل سے روکے اگر چہ کسی ولی کو یہ معلوم ہو جائے بذریعہ الہام کہ فلاں اجتہادی مسئلہ میں خطاء ہوگئی ہے۔(قمر الاقمار)

ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنة، واختلف فيها، فقال بعضهم: تلزم علينا مطلقًا، وقال بعضهم: لا تلزمنا قط، والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله: وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قصّ الله أو رسوله علينا من غير إنكار، فإنه إذا لم يقصّ الله علينا بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط لا تلزمنا؛ لأنهم حرّفوا التوراة والإنجيل كثيرًا، وأدرجوا فيهما أحكامًا بهواء أنفسهم، فلم يتيقّن أنها من عند الله تعالى، وكذا إذا قصّ الله علينا، ثم أنكر علينا بعد نقل القصة صريحًا بأن لا تفعلوا مثل ذلك، أو دلالةً بأن ذلك كان جزاء ظلمهم، فحينئذٍ يحرم علينا العمل به، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة يتفرّع عليه أكثر الأحكام الفقهية، فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ أي على اليهود في التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهذا كله باقٍ علينا، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ أي بين ناقة صالح وقومه، يستدلّ به على أن القسمة بطريق المهاياة جائزة، وهكذا قوله تعالى: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ في حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة: قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ ثم قال: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾ فعلم أنه لم يكن حرامًا علينا، ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا على أنه شريعة لرسولنا لا على أنها شرائع للأنبياء السابقة؛ لأنها إذا قصّت في كتابنا بلا إنكار صارت تلك جزء من ديننا، وقد قال الله تعالى لنبينا: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾

(ترجمہ وتشریح):۔اس بحث کے بعد آپ ﷺ سے قبل کی شرائع سے متعلق بحث شروع فرماتے ہیں کہ یہ شرائع سنت کے ساتھ ملحق ہیں۔

وجہ الحاق کیا ہے؟ جبکہ آپ کی بعثت کے وقت تک جو حصہ سابقہ شرائع میں سے باقی ہے تو وہ آپ کی شریعت ہی کا حصہ ہوگیا اب گویا کہ وہ آپ کی شریعت کے ساتھ ملحق ہوا اور وہ آپ کی سنت کے ساتھ ملحق ہے۔ (حاشیہ شرح حسامی ص ٤٦٢، ج ١)

(**فائدہ**) اس مقام پر ہر دو اختلاف ہیں (۱) کہ آپ ﷺ بعثت سے قبل کسی نبی کی شریعت پر پابند تھے یا نہیں ایک جماعت کی رائے ہے کہ نہیں یہ رائے ہے حضرت حسن بصری اور متکلمین کی ایک جماعت کی اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ ان کے نزدیک آپ ﷺ پابند تھے۔ اب سوال ہے کہ کس شریعت کے پابند تھے؟

(۱) بعض کے نزدیک حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۳) اور تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۴) قول چہارم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے پابند تھے۔ تیسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس باب میں توقف کرنا اولیٰ ہے یہ رائے امام غزالی اور عبدالجبار وغیرہ کی ہے۔ یہ ایک اختلافی مسئلہ کی تفصیل ہے۔

دوسرا مسئلہ اختلافی! آپ ﷺ کی بعثت کے بعد آپ ﷺ کا سابقہ شرائع (باقی ماندہ) پر عمل کرنا کیسا ہے؟ اس کا حکم کیا ہے؟ احناف کے اکثر مشائخ اور حضرات شوافع نیز متکلمین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ جب تک کوئی دلیل ناسخ نہ آ جائے (سابقہ شریعت سے متعلق کل کیلئے یا بعض کیلئے) اس وقت تک اس پر عمل کرنا ہے اور یہ قاعدہ ہر نبی اور اس کی امت کیلئے ہے سابقہ شرائع کے حق میں اس کے برخلاف متکلمین کے اکثر علماء کی رائے اور بعض احناف و شوافع کے مشائخ کی یہ رائے ہے کہ سابقہ شریعت پر عمل کرنا نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی حصہ اس میں ایسا ہو جو کہ نسخ کے لائق نہیں اور وہ منسوخ نہیں ہو سکتا اور نہ وہ موقت ہو سکتا ہے لہٰذا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو کہ اس سابقہ شریعت (کے کل جزء) پر باقی رہنے کیلئے دلالت نہ کرے اس وقت تک اس پر عمل کرنا درست نہ ہوگا۔ (شرح حسامی ج ۱ ص ٤٦٢ وغیرہ)

والمختار الخ:۔صاحب منار رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اور آپ ﷺ نے ماقبل کی شرائع میں سے جس امر کو بیان فرمایا ہے تو اس پر عمل کرنا ہمارے لئے لازم ہے بغیر کسی انکار کے البتہ اگر قرآن کریم یا آپ نے اس کو نہیں بیان کیا بلکہ وہ توریت یا انجیل میں مذکور ہے تو اس پر عمل کرنا لازم نہ ہوگا اس وجہ سے بکثرت مقامات پر یہود و نصاریٰ نے توریت وانجیل میں تحریف و تبدیلی کر دی ہے۔ لہٰذا ان کا بالیقین من عند اللہ ہونا نہ رہا اور اسی طرح اس پر عمل بھی نہ ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک امر کو بیان کیا اور اس کے بعد صراحتاً اس سے روک دیا کہ اس طرح تم عمل نہ کرنا یا یہ بات عدم عمل کی دلالۃً معلوم ہو۔ لہٰذا اب اس پر عمل کرنا ہمارے لئے حرام ہوگا۔ یہ امام اعظم کے نزدیک ایک بڑا اور رہنما) اصول ہے جس سے بکثرت فروعات کا استنباط ہو سکتا ہے۔ اس تفصیل کے معلوم ہونے کے بعد یہ حقیقت بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ جن سابقہ شرائع پر عمل کرنا ہمارے حق میں لازم ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ آپ ﷺ کی شریعت (میں داخل ہے اس کا جزء ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ وہ سابقہ انبیاء کرام علیہم السلام کی شرائع ہیں کیونکہ جب ہماری کتاب (قرآن مجید) میں ان کو بلا کسی انکار کے بیان کیا ہے تو اب وہ ہمارے دین (شریعت محمدی ﷺ) کا ہی جزء ہو گیا چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ الخ" یہ خطاب ہے آپ ﷺ کو!

(**فائدہ**) یہ صراحتاً اس پر دلالت ہے کہ آپ ﷺ کو ان امور پر عمل کرنا ہے جن کی ہدایت آپ ﷺ سے قبل حضرات انبیاء کرام کو دی گئی لہٰذا آپ بھی اس پر عمل کریں البتہ جن امور کو بیان نہیں کیا یا بیان کے بعد منع کر دیا گیا یا ان پر بعد میں دلیل ناسخ وارد ہو گئی تو ان پر عمل نہ ہوگا۔

فمثال الخ:۔اس صورت کی مثال کہ نقل قصہ کے بعد کوئی انکار نہیں فرمایا گیا قال تعالیٰ "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا ای الخ" لہٰذا یہ سب ہی امورامت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے حق میں مامور بہ ہیں دوسری مثال (۲) قال تعالیٰ "وَنَبِّئْهُمْ اَنَّ الْمَاءَ الخ" اس سے ثابت ہوا کہ پانی کی تقسیم جائز ہے (۳) تیسری مثال قال تعالیٰ "اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الخ" لہٰذا یہ آیت بھی لواطت کے فعل کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح ان امور کی مثالیں ہیں جن کے نقل کرنے کے بعد انکار کیا گیا ہے کہ وہ ہمارے حق میں یہ حکم نہیں رکھتی (۱) قال تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا الخ" (۲) قال تعالیٰ "فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ الخ"

ان آیات سے معلوم ہوا کہ ان پر اشیاء کی حرمت بوجہ ظلم وسرکشی کے تھی۔لہٰذا اب وہ حرمت باقی نہیں۔

(فائدہ) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فَبِظُلْمٍ الخ" سے اس کی صراحت ہے کہ ان پر ان کی حرمت ایسی نہیں ہے کہ جواب بھی باقی ہو وہ بطور سزاء کے اور کفران نعمت کے حلت کو اخذ کرلیا گیا تھا۔

کل ذی ظفر اونٹ، بطخ، شترمرغ کہ یہ حیوانات وہ ہیں کہ ان کی انگلیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ ملی جلی ہوتی ہیں۔

تقلید صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

ثم شرع في بيان تقليد الصحابة إلحاقًا بأبحاث السنة، فقال: وتقليد الصحابي واجب يترك به القياس، أي قياس التابعين ومن بعدهم؛ لأن قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول، بل هو الظاهر في حقه وإن لم يسند إليه، ولئن سلّم أنه ليس مسموعًا منه بل هو رأيه، فرأي الصحابي أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا أحوال التنزيل وأسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم. وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس؛ لأنه حينئذٍ يتعيّن جهة السماع منه، بخلاف ما إذا كان مدركًا بالقياس؛ لأنه يحتمل أن يكون هو رأيه وأخطأ فيه، فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي: لا يقلّد أحد منهم سواء كان مدركًا بالقياس أو لا؛ لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضًا، وليس أحدهم أولى من الآخر، فتعيّن البطلان. وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس، يعني أن أبا حنيفة وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في أقلّ الحيض، فإن العقل قاصر بدركه، فعملنا جميعًا بما قالت عائشة: أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثره عشرة. وشراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول؛ فإن القياس يقتضي جوازه، ولكنا قلنا: بحرمته جميعًا عملاً بقول عائشة لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زيد بن أرقم: بئس ما شريت واشتريت، أبلغي زيد بن أرقم بأن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله إن لم يتب واختلف عملهم في غيره، أي عمل أصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس، وهو ما يدرك بالقياس، فإنه حينئذٍ بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول

الصحابی. کما فی إعلام قدر رأس المال، فإن أبا حنیفة یشترط إعلام قدر رأس المال فی السلم وإن کان مشارًا إلیه عملًا بقول ابن عمر، وأبو یوسف ومحمد لم یشترطا عملًا بالرأی؛ لأن الإشارة أبلغ فی التعریف من التسمیة، وهی کفایة، فلا یحتاج إلی التسمیة.

(ترجمہ وتشریح):۔سنت کی بحث کے ساتھ حضرات صحابہ کی (سنت قول وفعل کی) تقلید کو لاحق کرتے ہوئے اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

(فائدہ) جبکہ یہ ثابت شدہ ہو کہ فلاں صحابی رسول ہے تو یہ ایک نا قابل انکار ہے کہ ان صحابی نے ضرور اس باب میں جس کو وہ قولاً یا فعلاً اختیار کئے ہوئے ہیں۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً یا دلالۃً اشارۃً ضرور بالضرور علم رکھتے ہوں گے۔لہٰذا من وجہ یہ بھی سنت رسول سے ہوتی ہے اس وجہ سے اس کو سنت رسول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔اب گویا کہ ماقبل کی بحث کا یہ تکملہ اور تتمہ ہے۔

فقال الخ:۔صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید کرنا واجب ہے صحابی کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا قیاس سے مراد تابعین کا قیاس ہے اور جو حضرات تابعین کے اہل الرائے حضرات کی رائے اور قیاس پر وہ اس میں داخل ہے اس وجہ سے کہ ایک صحابی کے قول اور رائے کو دوسرے صحابی کے قول اور اجتہاد (رائے) کی وجہ سے ترک نہ کیا جائے گا۔اس وجہ سے کہ احتمال قوی ہے کہ اس باب میں صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور کوئی ارشاد سنا ہوگا جس کی وجہ سے صحابی نے یہ رائے اختیار کی ہے اگرچہ اس میں سند نہ ہو۔بخلاف تابعی اور غیر تابعی کے ظاہر ہے کہ وہ ان کی اپنی رائے اور ان کا اجتہاد وقیاس ہے اور اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ان صحابی نے اس اپنے قول میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا بلکہ وہ تو محض ان کی اپنی ذاتی رائے اور قیاس ہی ہے تب بھی یہ کہا جائے گا کہ صحابی کی رائے زیادہ قوی ہے غیر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی رائے کے بالمقابل کیونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے قرآن کریم کے نزول کے احوال کا مشاہدہ کیا ہے اور اسرار شریعت اسباب نزول کو بہت قریب سے معلوم کیا ہے (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت بابرکت میں رہ کر) لہٰذا ان حضرات کو غیر صحابہ پر ترجیح ہوگی۔یہ قول علامہ فخر الاسلام صاحب منار صاحب حسامی کا مختار اور حضرت امام مالک امام شافعی کا قول قدیم اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی ہے۔ (شرح حسامی ج ۱ ص ٤٦٦)

وقال الکرخی الخ:۔اس کے برخلاف علامہ کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید واجب نہیں البتہ ان مسائل میں جن میں قیاس سے استنباط نہ ہو سکے (جس کی مثال (۱) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول حیض کی کم از کم مدت تین یوم اور اکثر مدت دس یوم (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول کہ بچہ والدہ کے پیٹ (رحم) میں دو سال سے زائد نہیں رہ سکتا۔

(حاشیہ شرح حسامی، ج ۱ ص ٤٦٧)

کیونکہ اب یہ جہت متعین ہو جائے گی کہ صحابی نے ضرور اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔اگر قیاس کو دخل ہو سکتا تو ضرور اس کا ادراک ہو جاتا۔نیز یہ بھی ہے کہ صحابی عادل ہوتا ہے اور وہ بغیر دلیل کے عمل نہیں کر سکتا۔اب جب کہ قیاس کی نفی ہوگئی تو سماع عن النبی رائے ہوا اور ان سے اس میں خطاء ممکن ہے لہٰذا دوسرے کے حق میں وہ کیسے حجت ہوگی قاضی ابوزید کا یہی قول ہے۔

قال الشافعی:۔حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو بہر صورت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

کی تقلید واجب نہیں ہے اس وجہ سے کہ خود حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا باہم اختلاف ہوتا تھا اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بالمقابل اولویت اور فوقیت نہیں رکھتا لہٰذا تقلید ختم ہوگئی۔

وقد اتفق الخ:۔ جو شی کہ قیاس کے ادراک سے باہر ہے اس پر تو صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کی تقلید پر احناف کا اتفاق ہے کہ واجب ہے چنانچہ حیض کی اقل مدت میں یہی ہے کہ کیونکہ عقل کا ادراک کرنا اس باب میں امر مشکل ہے لہٰذا ہم سب کا اسی پر عمل ہے جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے بیان فرمایا ہے۔

اقل الحیض الخ:۔ دوسری مثال وشراء ما باع الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ بائع نے ایک شی دس درہم کی فروخت کی کہ زید نے اس کو خرید کیا۔ ابھی زید نے اس کا ثمن ادا بھی نہ کیا تھا کہ بائع نے ہی اس زید سے اسی شی کو ۹ درہم میں خرید کرلیا (یعنی جس ثمن سے بائع نے فروخت کیا مشتری سے پھر اسی شی کو اس ثمن سے کم پر خرید کرلیا اس سے قبل کہ مشتری زید ثمن ادا کرے) یہ بھی عائشہ کے قول کی بنیاد پر ہے باوجود یہ کہ قیاس تو اس کے جواز کو ثابت کرتا ہے مگر تمام احناف اس کے حرام ہونے پر متفق ہیں چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے ایک عورت کے حق میں یہ فرمایا تھا جب کہ اس طرح سے عقد کیا بئس ماشریت الخ اور زید بن ارقم کے لیے یہ خبر دی جائے "ابلغی زید بن ارقم الخ"

واختلف الخ:۔ البتہ احناف کا اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ کوئی مسئلہ ایسا ہو کہ اس میں قیاس سے ادراک ہوسکتا ہے تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ قیاس پر عمل ہوگا۔ صحابی کے قول کی تقلید واجب نہیں اور دوسری جماعت کے نزدیک تقلید واجب ہے (مثال) چنانچہ رأس المال کی مقدار کا بیان کردینا۔ خبر دینا، حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عقد سلم میں یہ شرط ہے اگرچہ وہ مشار الیہ ہو (یعنی اس مال سلم کو اشارہ سے بتلا دیا گیا ہو) حضرت امام صاحب رحمہ اللہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی اس کی شرط نہیں لگاتے جبکہ اشارہ سے اس کو متعین کردیا گیا کیونکہ اشارہ کردینا کسی شی کی جانب زیادہ معروف کردیتا ہے اس کی زبانی مقدار بیان کرنے کے بالمقابل۔ لہٰذا یہ اشارہ کردینا کافی ہوجائے گا۔ تسمیہ (مقدار) کا بیان کرنا ضروری نہ ہوگا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کا یہ قول قیاس کے مطابق ہے۔

(**فائدہ**) بیع سلم وہ عقد ہے کہ جس میں ثمن نقد ادا کرنا ہوتا ہے اور مال ایک مقررہ مدت کے بعد۔

والأجير المشترک کالقصار إذا ضاع الثوب في يده فإنهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدًا لعليّ حيث ضمن الخياط صيانةً لأموال الناس، وقال أبو حنيفة: إنه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص لما ضاع في يده فهو أخذ بالرأي، وأما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق. وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلک بلغ غير قائله فسكت مسلّمًا له، يعني في كل ما قال صحابي قولًا، ولم يبلغ غيره من الصحابة، فحينئذٍ اختلف العلماء في تقليده، بعضهم يقلدونه، وبعضهم لا، وأما إذا بلغ صحابيًا آخر فإنه لا يخلو، إماأن يسكت هذا

الآخر مسلمًا له أو خالفه، فإن سكت كان إجماعًا، فيجب تقليد الإجماع باتفاق العلماء، وإن خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين، فللمقلّد أن يعمل بأيّهما شاء، ولا يتعدّى إلى الشق الثالث؛ لأنه صار باطلاً بالإجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

(ترجمہ وتشریح) :۔دوسری مثال والاجیر الخ اجیر مشترک مثل دھوبی کے اگراس سے کپڑا ضائع ہوجائے تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہوگا۔اس وجہ سے کہ اس کے ہاتھ سے ضائع ہوا ہے۔اس صورت کے پیش نظر کہ یہ ممکن تھا کہ نقصان نہ ہوتا جیسے کہ سرقہ وغیرہ ہے اس میں یہ حضرات حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک درزی کو ضامن بنایا تھا اوراس میں دراصل انسانوں کے مال کی حفاظت مقصود ہے۔

(فائدہ) جس طرح چوری کرنے میں ضمان آتا ہے سارق پر (جبکہ وہ مال موجود نہ رہے) اسی طرح اس ضائع کرنے میں بھی اس کو ضامن بنادیا گیا اگر ضمان واجب نہ ہوگا تو یہ لوگ بہت غفلت کریں گے کوئی حفاظت وغیرہ نہ کریں گے۔

وقال الخ:۔اس کے برخلاف حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک امین ہے۔لہٰذا وہ ضامن نہ ہوگا جس طرح اجیر خاص ہے اگر ضائع ہوجائے وہ ضامن نہیں ہوتا۔اس جگہ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ نے قیاس پر عمل کیا۔

(فائدہ) فیما یمکن الخ یہ ضمان اجیر مشترک پر اس وقت ہے حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب وہ شی ایسی ہو کہ اس کی حفاظت ممکن تھی کہ وہ ضائع نہ ہوسکے البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ اس سے بچاؤ ممکن نہ تھا مثلاً اکثر وبیشتر آگ لگ جانے سے کوئی شی جل ہی جاتی ہے وہ شی جل گئی تب اس پر ضمان واجب نہ ہوگا بالاتفاق۔

وھذا الخ:۔یہ مذکورہ اختلاف جو تقلید کے وجوب اور عدم وجوب سے متعلق ہے اس صورت میں ہے جبکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے وہ ثابت شدہ ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہو ان حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان اور اگر ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کو پہنچا جب ان غیر قائل دوسرے صحابی کے پاس یہ قول صحابی پہنچا تو دوسرے صاحب نے اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا ہو یا اس کی مخالفت کی۔لہٰذا اگر سکوت ہوا تو یہ اجماع میں داخل ہے۔لہٰذا بالاجماع اس کی تقلید کرنا واجب ہے اور اگر دوسرے صحابی نے اس کی مخالفت کی تو اب یہ مخالفت کرنا مجتہدین کے اختلاف کرنے کے مثل ہوگا۔لہٰذا مقلد کو اختیار ہے کہ وہ جس مجتہد کی اتباع کرے شق ثالث کی جانب متعدی نہ ہوگا۔اس وجہ سے کہ شق ثالث باطل ہوگئی اس اجماع سے جو کہ مرکب ہے ان دونوں خلافوں سے کہ اس اجماع سے قول ثالث باطل ہو چکا۔

(فائدہ) متن کی عبارت ما ثبت الخ۔یعنی ہر وہ حکم جو کہ صحابی کے قول سے ثابت ہوا ہو، من غیر خلاف بینھم یعنی خود حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس باب میں کوئی اختلاف نہ ہوا ہو۔

ان ذالك الخ:۔یعنی قول صحابی غیر قائلہ یعنی اس قول کے قائل صحابی کے علاوہ دوسرے صحابی جن کا یہ قول نہیں، سکت یعنی جن دوسرے صحابی کے سامنے یہ قول پہنچا ہے۔

﴿تابعی کی تقلید﴾

وأما التابعي فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الصحيح، فيجب تقليده، كما روى أن عليًا تحاكم إلى شريح القاضي في أيام خلافته في دِرعه، وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي وفي يدي، فطلب شاهدين من علي، فأتى علي بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح، فقال شريح: أمّا شهادة مولاک فقد أجزتها لک؛ لأنه صار مُعتَقًا، وأمّا شهادة ابنک لک فلا أجيزها لک. وكان من مذهب علي أنه يجوز شهادة الابن للأب، وخالفه شريح في ذلک، فلم ينكره علي. فسلّم الدرع لليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه، فقضى عليه، فرضي به، صدقتَ والله إنها لدرعک، وأسلم اليهودي، فسلّم الدرع على لليهودي، ووهبه فرسًا، وكان معه حتى استشهد في حرب صِفّين، وهكذا مسروق كان تابعيًا خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فإن ابن عباس يقول: من نذر بذبح الولد يلزمه مائة إبل قياسًا على دية النفس، فقال مسروق: لا، بل يلزمه ذبح شاة استدلالًا بفداء إسماعيل، فلم ينكره أحد، فصار إجماعًا، و روى عن أبي حنيفة أني لا أقلّد التابعي؛ لأنهم رجال ونحن رجال، لأن قول الصحابي إنما يقبل لاحتمال السماع وإصابة رأيهم ببركة صحبة النبي وهو مفقود في التابعي، وهو مختار شمس الأئمة، وهذا كله إن ظهرت فتواه في زمن الصحابة، وإن لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصحّ تقليده.

(ترجمہ وتشریح):۔واما التابعی الخ:۔اگر تابعی کا فتویٰ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں ظاہر ہوا تو ان کا فتویٰ بعض علماء کے نزدیک مثل حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتویٰ کے تقلید کرنا واجب ہے اور یہی قول اصح ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنا فیصلہ حضرت شریح قاضی کے پاس پہنچایا اور یہ واقعہ خود ان کے اپنے دور خلافت میں پیش آیا۔جب یہ مقدمہ شریح کے پاس آیا تو یہودی سے دریافت کیا کہ اس درع کی بابت کیا بیان دیتا ہے؟ اس یہودی نے جواب دیا کہ یہ درع میرے قبضہ میں ہے۔حضرت شریح نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دو گواہ طلب کئے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک گواہ اپنے صاحبزادے حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا اور دوسرا گواہ اپنے غلام قنبر کو قاضی صاحب نے فرمایا کہ آپ کے غلام کی شہادت تو معتبر ہے کہ آزاد شدہ ہونے کی وجہ سے، البتہ آپ کے صاحبزادے کی شہادت آپ کے حق میں جائز نہ ہوگی۔حالانکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ مذہب تھا کہ باپ کے حق میں ولد کی شہادت معتبر ہے شریح نے اس مسئلہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اختلاف کیا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کوئی انکار نہ کرتے ہوئے اس کو تسلیم کرلیا اور وہ درع یہودی کے حوالے کردی اس کے بعد یہودی نے اسلام قبول کرلیا اور یہ کہا کہ یہ درع تو آپ کی ہے اور اپنا ایک گھوڑا بھی ہبہ

کیا اور جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ لشکر میں تھا شہید ہو گیا۔

دوسرا واقعہ:۔ حضرت مسروق تابعی ہیں۔ انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس مسئلہ میں اختلاف کیا کہ اگر کوئی شخص اپنے ولد کے ذبح کرنے کی نذر مان لے تو اس پر ۱۰۰ اونٹ لازم ہیں اور یہ دیت نفس پر قیاس کرتے ہیں اس کے خلاف مسروق کا فتویٰ یہ تھا کہ فقط ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہے اور ان کا استدلال ہے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ پر۔ لہٰذا کسی صحابی نے بھی اختلاف نہ کیا اور اجماع ہو گیا حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کا یہ قول مروی ہے "انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال" کیونکہ صحابی کے قول کو تو اس وجہ سے قبول کرنا ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ انہوں نے آپ سے سنا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ صحابی کی رائے آپ کی صحبت کو پہنچ گئی ہو اور یہ دونوں باتیں تابعی میں موجود نہیں اور یہی قول مختار ہے شمس الائمہ رحمۃ اللہ کا۔

وھذا الخ:۔ اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جبکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں تابعی کا فتویٰ سامنے آ گیا ہو اور اگر صحابہ کے سامنے ظاہر نہ ہوا ہو تو اب ان کی رائے اگر حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی رائے کے ساتھ مزاحم نہ ہو تو اب کی رائے مثل دیگر ائمہ فتویٰ کی رائے کے ہوگا کہ ایسی صورت میں تقلید درست نہ ہوگی ہر مجتہد اپنی رائے میں مستقل ہوگا۔

بحمد اللہ دوسری بحث "سنت" کی تمام ہوئی۔

۲۶/ رجب المرجب ۱۴۰۰ھ

مطابق ۱۰/ جون ۱۹۸۰ء یوم چہار شنبہ

اسلام الحق مظاہری غفرلہ

﴿باب الاجماع﴾

ولما فرغ عن أقسام السنة شرع فی بیان الإجماع فقال : وهو فی اللغة الاتفاق، وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من أمة محمد فی عصر واحد علی أمر قولی أو فعلی. رکن الإجماع نوعان: عزیمة: وهو التکلّم منهم بما یوجب الاتفاق، أی اتفاق الکل علی الحکم بأن یقولوا: أجمعنا علی هذا، إن کان ذلک الشیء من باب القول. أو شروعهم فی الفعل إن کان من بابه، أی کان ذالک الشیء من باب الفعل کما إذا شرع أهل الاجتهاد جمیعًا فی المضاربة أو المزارعة أو الشرکة کان ذالک إجماعًا منهم علی شرعیتها. ورخصة: وهو أن یتکلّم أو یفعل البعض، دون البعض، أی یتفق بعضهم علی قول أو فعل وسکت الباقون منهم ولا یردّون علیهم بعد مضی مدّة التأمل، وهی ثلاثة أیام أو مجلس العلم، ویسمی هذا إجماعًا سکوتیًا، وهو مقبول عندنا. وفیه خلاف الشافعی؛ لأن السکوت کما یکون للموافقة یکون للمهابة، ولا یدلّ علی الرضا کما روی عن ابن عباس أنه خالف عمر فی مسألة العول، فقیل له: هلّا أظهرت حجتک علی عمر ؟ فقال: کان رجلًا مهیبًا فهبتُه ومنعتنی دِرّته، والجواب أن هذا غیر صحیح؛ لأن عمر کان أشدّ انقیادًا لاستماع الحق من غیره حتی کان یقول: لا خیر فیکم ما لم تقولوا، ولا خیر لی ما لم أسمع وکیف یُظنّ فی حق الصحابة التقصیر فی أمور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قال: الساکت عن الحق شیطان أخرس.

(**ترجمه وتشریح**):۔ بحث دوم سنت سے فراغت کے بعد تیسری بحث ''اجماع'' کی شروع فرماتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

الاجماع الخ:۔ لغوی معنی اتفاق کرنا اور شرعی اصطلاحی معنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صالح اہل اجتہاد کا ایک وقت (عصر واحد) میں کسی ایک قول یا ایک فعل پر اتفاق کرلینا۔

(**فائدہ**) لغوی معنی عزم کرنا، اتفاق کرنا، دونوں آتے ہیں عزم کے معنی پختگی یعنی کسی امر پر پختگی اختیار کرنا۔ الاتفاق یعنی قولاً، فعلاً، اعتقاداً، اشتراک کرلینا اور اہل اجتہاد کی قید لازمی ہے اس وجہ سے کہ جن میں اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو ان کے اتفاق کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس پر الف لام برائے استغراق ہے اس سے احتراز کرنا ہے بعض کے اتفاق سے کہ اجماع میں یہ کافی نہ ہوگا اور امت محمد یہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قید سے ماضی کی شرائع کے اتفاق واشتراک کی نفی کرنا ہے، عصر واحد سے اشارہ کرنا ہے کہ اجماع کیلئے تمام زمانوں کے اہل اجتہاد کا اتفاق کرنا ضروری نہیں بلکہ جس وقت وہ واقعہ حادثہ پیش آیا اور اس سے متعلق جو حکم اخذ کیا اس پر تمام کا اتفاق ہوگیا جس قدر اس وقت اہل اجتہاد تھے۔

علی امر:۔ یعنی وہ امر فعلی ہو یا قولی یا اعتقادی، کتاب وسنت سے اس کا حکم ظاہر نہیں ثابت نہیں ایسے امر پر اجماع منعقد ہوجائے۔

(شرح حسامی ج ۱ ص ٤٦٩)

ورکن الخ:۔ جس پر اجماع قائم ہوگا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت یعنی اہل اجتہاد کا اتفاق کر لینا کسی حکم پر جس میں اتفاق ثابت ہوجائے اور اس طرح بیان دیں "اجمعنا علیٰ ھذا" اگر اس کا تعلق قول سے ہے یعنی وہ شی قول کے باب میں سے ہے اور اگر افعال کے قبیلہ سے ہے تو اہل اجتہاد کا اتفاقاً اس پر عمل شروع کر دینا چنانچہ عقد مضاربت، مزارعت، مشارکت اسی صورت میں داخل ہے کہ اہل اجتہاد کا اس پر عمل اجماعی طور پر ہوگیا لہٰذا ان کا ثبوت اجماع سے ہے۔ (۲) دوسری قسم رخصت بعض حضرات کا اس پر اتفاق قولاً کر لینا (اگر وہ امر قولی ہے) یا عمل میں شروع کر دینا اگر وہ امر فعلی ہے بعض حضرات اس پر سکوت کر لیں (جب کہ ان کو اس کی اطلاع پہنچے ایک جماعت نے اس باب میں یہ قول یا فعل اختیار کیا ہے) اور تامل اور غور و فکر کی مدت گذر جانے کے بعد تک ان کا رد کرنا ثابت اور ظاہر نہ ہوا اور یہ مدت تین یوم ہے اور کم از کم اہل علم کی مجلس کی مدت ہے اور اس اجماع کا نام "اجماع سکوتی" ہے جو کہ احناف کے نزدیک معتبر اور مقبول ہے امام شافعی رحمہ اللہ اس میں اختلاف کرتے ہیں کیونکہ سکوت جس طرح موافقت میں ہوسکتا ہے بڑوں کے دبدبہ کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے جو کہ رضامندی پر دلالت نہیں کرتا چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اختلاف کیا مسئلہ عول میں تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کسی نے عرض کیا کہ آپ نے عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اپنی حجت کو کیوں ظاہر نہ کیا؟ جواب دیا کہ وہ ایک بارعب شخص ہیں ان کے درّے نے مجھ کو باز رکھا۔ **اس تقریر کا جواب!** حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا کس طرح درست ہوگا؟ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حق کو قبول کرنے میں دوسروں سے بہت زیادہ انقیاد کرتے تھے اور ان کا تو یہ مقولہ ہے "لاخیر فیکم الخ" لہٰذا یہ کس طرح گمان کر لیا جائے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم دین کے معاملات میں تقصیر کریں اور سکوت کریں حالانکہ آپ کا ارشاد ہے "الساکت عن الحق شیطان اخرس"۔

وأهل الإجماع من كان مجتهدًا صالحًا إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق، صفة لقوله: مجتهدًا كأنه قال: أهل الإجماع من كان مجتهدًا صالحًا إلا فيما يستغني عن الرأي، فإنه لا يشترط فيه أهل الاجتهاد، بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن إجماعًا كنقل القرآن، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، واستقراض الخبز، والاستحمام، وقال أبو بكر الباقلاني: إن الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية أيضًا، ويكفي قول العوام في انعقاد الإجماع، والجواب أنهم كالأنعام، وعليهم أن يقلّدوا المجتهدين، ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد. وكونه من الصحابة أو من العِترة لا يشترط، يعني قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة؛ لأن النبي ﷺ مَدَحهم وأثنى عليهم الخير، فهم الأصول في علم الشريعة وانعقاد الأحكام، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترته، أي نسله وأهل قرابته؛ لأنه قال: إني تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي، وعندنا شيء من ذالك ليس بشرط، بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه، وما ذكرتم إنما يدل على فضلهم لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم. وكذا أهل المدينة وانقراض العصر، أي

كذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهلَ المدينة، أو انقراض عصرهم، قال مالك: يشترط فيه كونهم من أهل المدينة؛ لأنه قال: إن المدينة تنفي خُبثها كما ينفي الكِير خبث الحديد، والخطاء أيضًا خبث، فيكون منفيًا عنها. والجواب أن ذلك لفضلهم لا يكون دليلًا على أنّ إجماعهم حجة لا غيرُ، وقال الشافعي : يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين، فلا يكون إجماعهم حجة ما لم يموتوا؛ لأن الرجوع قبله محتمل، ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار، قلنا: النصوص الدالة على حجية الإجماع لا تفصل بين أن يموتوا أولم يموتوا.

(**ترجمه وتشریح**):۔وہ حضرات جن پر اجماع منعقد ہوتا ہے وہ حضرات ہیں کہ وہ مجتہد ہوں اور صالح ہوں (مگر وہ مسائل واحکام کہ ان میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہ ہو) اور ان حضرات میں نہ ہوئی پرستی ہو یعنی وہ اہل بدعت نہ ہوں اور نہ ان میں فسق ہو مجتہد کی صفت ہے اور گویا کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس طرح کہا ہے "اهل الاجماع الخ"

الا فیما الخ:۔یعنی وہ احکامات جو کہ نصوص سے صراحتاً ثابت شدہ ہیں اور ان میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں وہ اہل اجتہاد کے اجتہاد سے خارج اور مستثنیٰ ہیں اور اس نوع کے مسائل واحکام میں اجماع شرط نہیں بلکہ ان میں عوام وخواص کل کا اتفاق کرنا ضروری ہے۔

حتیٰ الخ:۔یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی ایک شخص (عوام یا خواص میں سے) اس منصوص حکم میں اختلاف کرے تو وہ اجماع سے نکل جائے گا۔ایسا نہیں کیونکہ اس کو اجماع کی ضرورت ہی نہیں اور جو اختلاف کرے ہ۔وہ کافر ہوگا بخلاف اجتہادیہ مسائل میں اگر اجماع سے کوئی ایک اختلاف کرے گا وہ کافر تو نہ ہوگا۔البتہ اس کو خلاف کہنا زیادہ مناسب ہے۔(وكذا قال صاحب الهداية فى الحلد الثالث)

کنقل الخ:۔یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں اختلاف کرنا کفر ہے۔

وقال الخ:۔ابوبکر باقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسائل اجتہادیہ میں بھی اجتہاد شرط نہیں بلکہ عوام کا قول بھی اجماع منعقد کرنے کیلئے کافی ہوجائے گا **الجواب** شارح رحمہ اللہ جمہور علماء کی جانب سے الباقلانی رحمہ اللہ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ عوام تو مثل چوپاؤں کے ہیں۔ان پر تو لازم ہے کہ وہ اہل اجتہاد کی تقلید کریں اور جن امور میں ان پر تقلید کرنا واجب ہے ان مسائل میں ان کا اختلاف معتبر نہ ہوگا۔

وقيل: يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة ، يعني إذا اختلف أهل عصر في مسألة وماتوا عليه، ثم يريد مَن بعدهم أن يجمعوا على قول واحد منها قيل: لا يجوز ذلك الإجماع عند أبي حنيفة، وليس كذالك في الصحيح، بل الصحيح أنه ينعقد عنده إجماع متأخّر، ويرتفع الخلاف السابق من البين، ونظيره مسألة بيع أم الولد، فإنه عند عمر لا يجوز، وعند علي يجوز. ثم بعد ذلك أ جمعوا على عدم جواز بيعها، فإن قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد؛ لأنه مخالف للإجماع

اللاحق، ويجوز عند أبي حنيفة في رواية الكرخي عنه لأجل الاختلاف السابق، وأبو يوسف في رواية معه، وفي رواية مع محمد. والشرط اجتماع الكل، وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر، يعني في حين انعقاد الإجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرًا ولا ينعقد الإجماع؛ لأن لفظ الأمة في قوله: لا تجتمع أمتي على الضلالة يتناول الكل، فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف، وقال بعض المعتزلة: ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر؛ لأن الحق مع الجماعة؛ لقوله: يد الله على الجماعة فمن شذّ شُذّ في النار، والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذّ وخرج منه دخل في النار.

(ترجمہ وتشریح):۔اور بعض علماء کی رائے ہے کہ اجماع لاحق کیلئے (یہ) شرط ہے کہ اختلاف سابق نہ پایا جائے حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک یعنی یہ شرط امام صاحب کے نزدیک ہے۔

یعنی الخ:۔اگر اہل عصر اہل اجتہاد کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور اسی اختلاف کے ہوتے ہوئے ان حضرات کی وفات ہوگئی تو اس کے بعد اگر علماء وقت یہ ارادہ کریں کہ ان میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع منعقد کرلیں تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اب یہ اجماع معتبر نہ ہوگا اسوجہ سے کہ اجماع لاحق کی شرط معدوم ہے۔

جس کا ذکر متن میں ہے ولیس الخ حالانکہ یہ نسبت حضرت امام صاحب کی جانب قول اصح کے مطابق ثابت شدہ نہیں بلکہ قول اصح تو یہ ہے کہ متاخرین کا یہ اجماع معتبر ہوگا اور درمیان سے اختلاف ختم ہو جائے گا اور اس کی نظیر ام ولد کی بیع کا مسئلہ ہے۔حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک جائز نہیں اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک جائز ہے بعد میں حضرات علماء متاخرین مجتہدین کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔

پس اگر کسی قاضی نے اب جواز کا فیصلہ صادر کر دیا تو وہ نافذ نہ ہوگا۔حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اجماع لاحق کے خلاف ہوا۔حضرت امام کرخی رحمہ اللہ راوی ہیں کہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس وجہ سے کہ سابق اختلاف تو موجود ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک روایت میں حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ اور ایک روایت ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

والشرط الخ:۔اور کل اہل اجتہاد کا اجماع کرنا شرط ہے اور اگر ان میں سے ایک کا اختلاف ہو گیا تو یہ اختلاف ایسا ہی مانع ہے اجماع کے انعقاد کیلئے جیسا کہ اکثر اہل اجتہاد کا اختلاف کرنا۔لان الخ اس وجہ سے کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "لاتجتمع امتی علی الضلالۃ الخ" میں لفظ (الامۃ) کل کے مفہوم پر مشتمل ہے پس احتمال ہے کہ مخالف کے ساتھ صواب (صحت) ہو یعنی کسی نے اختلاف کر دیا تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس مخالف کا قول ہی صحیح ہو اور بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اکثر علماء کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو سکتا ہے کیونکہ حق جماعت کے ساتھ ہے چنانچہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "یداللہ علی الجماعۃ الخ" جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے یعنی نصرت ہے جو شخص جماعت سے نکل گیا وہ جہنم میں داخل ہو گیا۔

الجواب! جواب یہ دیا گیا کہ اس ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اجماع کے متحقق ہو جانے کے بعد جو شخص جماعت سے باہر ہوگا اور اس میں اختلاف ڈالے گا وہ داخل نار ہوگا۔شذ یعنی منفرد ہوا،شذ داخل ہوا، یداللہ یعنی اللہ تعالی کی مدد و نصرت۔

وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعًا على سبيل اليقين، يعني أن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين والقطعية، فيكفر جاحده وإن كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالإجماع السكوتي لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وصفهم بالوسطية، وهي العدالة، فيكون إجماعهم حجة، وكذا قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ والخيرية إنما يكون باعتبار كمالهم في الدين، فيكون إجماعهم حجة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول، فيكون إجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وأمثاله، وقد ضلّ بعض المعتزلة والروافض فقالوا: إن الإجماع ليس بحجة؛ لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مُخطئًا، فكذا الجميع. ولا يدرون قوة الحبل المؤلّف من الشعرات وأمثاله.

(**ترجمه وتشریح**):۔اوراس اجماع کا حکم اصل وضع میں یہ ہے کہ اس سے جو مراد ہوگی وہ یقین کے ساتھ ثابت شدہ ہوگی، عندالشرع اور وہ مراد ہی مشروع ہوگی اور یہ اجماع شرعی امور میں یقین اور قطعیت کا فائدہ دے گا پس جو اس کا انکار کرے گا وہ کافر ہوگا۔

فیکفر جاحدہ الخ:۔علماء بخارا اور بلخ کے نزدیک اجماع کا منکر کافر ہے یہی وجہ ہے روافض کے کفر کی کہ وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے منکر ہیں باوجود یہ کہ اجماع سے ثابت ہے۔

ابن العربی کی رائے یہ ہے کہ جب تک اجماع سے خلاف کرنے والا کتاب وسنت سے استدلال کرتا ہے اگر چہ اس کی تاویل وغیرہ فاسد ہو تو اب اگر یہ ضروریات دین جیسی چیز میں اجماع کا منکر ہے تو وہ بلاشبہ کافر ہے (مثلاً نماز کی ر(ت وغیرہ) اور اگر وہ امر اس نوع میں داخل نہیں تو اس کے منکر کو کافر نہ کہا جائے۔

وان کان الخ:۔اگر چہ بعض مواضع میں عوارض کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ (وہ اجماع) نہ دے مثل اجماع سکوتی کے۔

لقولہ تعالیٰ الخ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اجماع یقین کا فائدہ دیتا ہے آیت کا مطلب ''اور اسی طرح ہم نے بنادیا تم کو معتدل امت تا کہ تم تمام انسانوں پر گواہ بنو'' باری تعالیٰ نے اس آیت میں اس امت کی صفت بیان فرمائی ہے۔

وسطیت الخ سے جس کا مطلب ہے کہ اس میں عدالت ہے۔لہٰذا امت کا اجماع حجت ہوا۔دوسری دلیل! قال تعالیٰ ''کنتم خیر امۃ الخ'' اور خیریت اس امت کے دین کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا اس امت کا اجماع حجت ہے تیسری دلیل !قال تعالیٰ ومن الخ اور جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جھگڑتا (اختلاف کرتا) ہے۔ہدایت اس کیلئے ظاہر ہوجانے کے باوجود اور وہ شخص مؤمنوں کے راستہ کے خلاف چلتا ہے۔

اس آیت میں اہل ایمان سے مخالفت کو رسول کی مخالفت کے مثل قرار دیا گیا ہے پس اہل ایمان کا اجماع مانند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے حجت قطعیہ ہے۔

وقد الخ:۔ بعض معتزلہ اور روافض گمراہ ہوگئے کہ ان کی یہ رائے ہے کہ اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے خطاء کرنے کا احتمال ہے اور جب ہر ایک خطاء کرسکتا ہے تو سب ہی خطاء کرسکتے ہیں۔

حضرت شارح رحمۃ اللہ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ ان ناواقف لوگوں کو بٹی ہوئی رسی کی قوت کا ادراک نہیں ہے۔

ثم إنهم اختلفوا في أن الإجماع هل يشترط في انعقاده أن يكون له داعٍ مقدّم عليه من دليل ظني أو ينعقد فجأةً بلا دليل باعث عليه بإلهام وتوفيق من الله بأن يخلق الله فيهم علمًا ضروريًا ويوفّقهم لاختيار الصواب؟ فقيل: لا يشترط له الداعي، والأصح المختار أنه لا بد له من داعٍ على ما قال المصنف: والداعي قد يكون من أخبار الآحاد والقياس أمّا أخبار الآحاد فكإجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض، والداعي إليه قوله عليه السلام: لا تبيعوا الطعام قبل القبض، وأما القياس فكإجماعهم على حرمة الربا في الأرز، والداعي إليه القياس على الأشياء الستة، وفي قوله: قد يكون إشارة إلى أن الداعي قد يكون من الكتاب أيضًا كإجماعهم على حرمة الجدّات وبنات البنات؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ وقيل: لا يجوز ذلك؛ إذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج إلى الإجماع ثم بيّن المصنف أنه لا بد لنقل الإجماع أيضاً من الإجماع، فقال: وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر، فيكون موجبًا للعلم والعمل قطعًا كإجماعهم على كون القرآن كتابَ الله تعالى، وفرضية الصلاة وغيرها. وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد فإنه يوجب العمل دون العلم، مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدّة الأخت، وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يتعرّض لتمثيله بالحديث المشهور؛ إذ لا فرق بينه وبين المتواتر إلا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة، وهذا لم يستقم ههنا؛ لأن الإجماع لم يكن في زمن الرسول، وإنما يكون في زمن الصحابة، فبعده ليس إلا آحاد أو متواتر.

(ترجمه وتشريح):۔ اس تفصیل کے بعد اہل علم کا اس میں اختلاف ہے کہ اجماع کے انعقاد کیلئے یہ شرط ہے کہ کوئی ایسا سبب ہو جو کہ اجماع کے انعقاد سے قبل اس کا داعی ہو اور وہ داعی دلیل ظنی ہو یا کوئی ایسی شرط نہیں (بلکہ) بغیر کسی دلیل کے متوجہ کرنے کے الہام کے ذریعہ فوری طور پر اہل اجتہاد کو من جانب اللہ توفیق اجماع عطاء ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں ایک خاص قسم کا علم (ضروری) پیدا فرما دیتے ہیں اور صحیح کے اختیار کی ان سب کو توفیق عطا فرما دیتے ہیں۔ لہٰذا اس میں یہ دونوں قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ کوئی شرط نہیں اجماع کیلئے کسی داعی کے موجود ہونے کی اور دوسرا قول ہے کہ کسی سبب داعی کا ہونا ضروری ہے اور یہ قول اصح ہے چونکہ مصنف رحمۃ اللہ اسی کو بیان فرماتے ہیں والداعی الخ اور اجماع کے انعقاد کیلئے یہ داعی بھی تو خبر واحد کی اقسام میں سے خبر واحد کی قسم ہوگی یا قیاس اس کا مقتضاء یعنی داعی ہوگا۔

واما الخ:۔ اخبارِ آحاد کی نظیر چنانچہ حضرات علماء کرام کا اس پر اجماع ہے کہ قبضہ سے قبل طعام کی بیع جائز نہیں اور ایک ارشاد نبوی علیہ السلام اس کی جانب داعی ہے "لاتبیعوا الخ" قبضہ سے قبل طعام کی بیع نہ کرو!

(مشکوٰۃ و بخاری و مسلم)

واما القیاس الخ:۔ قیاس کے داعی ہونے کی نظیر علماء کرام کا اجماع کرنا چاول میں ربوٰی کی حرمت پر اور اس کیلئے داعی اشیاء ستہ پر قیاس کرنا ہے۔ وقولہ قدیکون الخ میں مصنف رحمہ اللہ نے اس امر کی جانب اشارہ فرمایا کہ اس کا داعی کبھی کتاب اللہ سے بھی ممکن ہے چنانچہ علماء کا اجماع کر لینا جدات اور بنات البنات کی حرمت پر اس آیت "حرمت علیکم الخ" کی وجہ سے۔

(**فائدہ**) جدہ کی جمع جدات، دادی، پردادی آخر تک اسی حکم میں ہے بنت کی جمع بنات اور لڑکی، لڑکی بنات البنات ہوئی اور یہ بھی آخر تک داخل ہے اور بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ میں جب کوئی امر موجود ہے تو اب یہ اجماع کیلئے داعی ہو۔ درست نہیں جیسا کہ صاحب توضیح کی یہ رائے ہے اور اس جماعت کی رائے ہے کہ عرفاً یہ اجماع لغو ہے۔

واذا انتقل الخ:۔ مصنف رحمہ اللہ اس سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ اجماع کا منتقل ہونا ایک زمانہ کے اہل اجماع سے دوسرے قرن کے اہل اجماع کی جانب لازمی اور ضروری ہے فرماتے ہیں کہ جب حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہماری جانب منتقل ہو گیا اور یہ انتقال ہر قرن کے اجماع کے ذریعہ ہوا ہو (اور ہر زمانہ کے اہل اجماع نے اس پر اجماع کیا ہو) تو اس کا حکم حدیث متواتر کے مانند ہو گا اور وہ حکم عمل ہر دو کے حق میں موجب ہو گا اور یہ ایجاب قطعی ہو گا۔ چنانچہ قرآن کریم کے کتاب اللہ ہونے اور نماز کی فرضیت (وغیرہما) پر اجماع جو کہ زمانہ سلف سے آج تک منتقل ہو رہا ہے اس کی نظیر ہے اور اگر یہ انتقال بذریعہ افراد ہے تو خبر واحد کے حکم میں ہے یہ عمل کو ثابت کرتا ہے یقین قطعی کو نہیں جیسا کہ خبر آحاد کا حکم ہے کقول عبیدۃ الخ اور چنانچہ عبیدہ سلمانی کا قول ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر اجماع ہو چکا تھا کہ نماز ظہر سے قبل کی چار رکعت سنتوں پر اہتمام کے ساتھ محافظت کرنا اور بہن کی عدت کے زمانہ میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنا اور خلوت صحیحہ سے مہر کا مؤکد ہو جانا۔ اب اس کا ناقل ایک فرد ہے یعنی عبیدہ سلمانی اور ان امور ثلثہ کو حدیث مشہورہ کے ساتھ تمثیل کرنے کیلئے کوئی کوشش نہیں کی گئی کیونکہ خبر مشہور اور خبر متواتر کے درمیان کوئی فرق نہیں مگر چونکہ قرن صحابہ میں وہ مشہور نہ ہوئی تھی اور اس مقام پر یہ مستقیم نہیں ہے کیونکہ آپ کے زمانہ میں اجماع نہیں ہوتا بلکہ اجماع تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں ہوتا ہے اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد آحاد اور متواتر کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہوا کرتی جس کی تفصیل اقسام سنت کی بحث میں گزر چکی ہے۔

ثم هو على مراتب، أى الإجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة، والضعف، واليقين، والظن. فالأقوى إجماع الصحابة نصًا مثل أن يقولوا جميعًا: أجمعنا على كذا، فإنه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفّر جاحده، ومنه الإجماع على خلافة أبي بكر .ثم الذى نص البعض وسكت الباقون من الصحابة ، وهو المسمّى بالإجماع السكوتي، ولا يكفر جاحده وإن كان من الأدلة القطعية. ثم إجماع مَن بعدهم، أى بعد الصحابة من أهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين. ثم إجماعهم على قولٍ سبق فيه مخالف،

يعني اختلفوا أوّلاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على قول واحد، فهذا دون الكل، فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم، ويكون مقدمًا على القياس كخبر الواحد.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اس تفصیل کے بعد (اس اجماع کا حکم اور درجہ کیا ہوگا) اس امر کی تفصیل بیان فرماتے ہیں کہ اجماع کے چند مراتب ہیں۔یعنی فی نفسہ اجماع کے چند مراتب ہیں من حیث القوة والضعف اور من حیث الیقین والظن اور اس وقت اجماع کے منتقل ہونے (اور نہ ہونے) سے کوئی بحث کا تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ بیان محض نفس اجماع سے متعلق ہوگا خواہ وہ منتقل شدہ ہو یا غیر منتقل۔

فالاقوى الخ:۔زیادہ قوی وہ اجماع ہے جو کہ منصوص حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہو۔مثلاً اس طرح فرمائیں کہ "ہم سب نے اجماع کیا ہے" اس امر پر۔تو اس نوع کا اجماع فائدہ دیتے میں (من حیث القوة) آیت کے مانند ہے اور خبر متواتر کے مثل ہے چنانچہ اس کا منکر کافر ہو جائے گا اور اس میں سے ایک مثال اس نوع کے اجماع کی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع کرنا ہے اس کے بعد دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے کہ بعض حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے صراحتاً ارشاد فرمایا اور بعض نے سکوت فرمالیا۔اس کو اجماع سکوتی سے موسوم کیا گیا ہے اس کا منکر کافر نہیں اگرچہ اس نوع کا اجماع دلائل قطعیہ میں داخل ہے۔

(تیسری نوع) اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد ہر قرن (دور) کے اہل اجماع کا اجماع کرنا ہے کسی حکم (مسئلہ پر)۔(جبکہ) اس مسئلہ میں حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔اس نوع کا درجہ خبر مشہور کے مثل ہے جو کہ طمانیت کا فائدہ دیتا ہے یقین قطعی کا نہیں۔

(قسم چہارم) حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اختلاف کے باوجود اس مسئلہ پر بعد کے اہل اجماع کا اجماع کر لینا یعنی اولاً تو دو قول تھے اس کے بعد ایک قول پر اجماع کر لیا۔اس نوع کا درجہ سب سے کم ہے۔پس وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے اور (اس کا حکم یہ ہے کہ وہ) عمل کو ثابت کرتا ہے علم یقینی اور قطعی کو نہیں اور اس کو قیاس سے مقدم رکھا جائے گا جس طرح خبر واحد قیاس سے مقدم ہوتی ہے۔

والأمة إذا اختلفوا في مسألة في أيّ عصر كان على أقوال كان إجماعًا منهم على أن ما عداها باطل، ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر كما في الحامل المتوفّى عنها زوجها، قيل: تعتدّ بعدة الحامل، وقيل: بأبعد الأجلين، ولا يجوز أن تعتدّ بعدّة الوفاة إذا لم تكن أبعد الأجلين. وقيل: هذا في الصحابة خاصةً، أي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط؛ فإنهم إن اختلفوا على قولين كان إجماعًا على بطلان القول الثالث دون سائر الأمة، ولكن الحق أن بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر، وهذا يسمّى إجماعًا مركبًا؛ لأنه نشأ من اختلاف قولين، وهو أقسام: قسم منها يسمّى بعدم القائل بالفصل، وقد بيّنها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه، وعندي أن هذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة وبطلان الخامس المستحدث، ولكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف الاختلافُ مشافهةً في زمان واحد فينبغي أن يكون مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل باطلًا، حين اختلف أبو حنيفة مع مالك في زمان واحد، وإن

أريد بالاختلاف أعمّ من أن يكون في زمان واحد أم لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي وأحمد ابن حنبل؟ والجواب عنه صعب، وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الأحمدي، وبذلت جهدي وطاقتي فيه، ولم يسبقني إلى مثله أحد، فطالِعه إن شئت.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اور امت کا جب کسی مسئلہ میں کسی بھی زمانہ میں متعدد اقوال پر اختلاف ہو گیا ہو تو ان میں سے اجماع ہو گا اس امر پر کہ اس کے علاوہ باطل ہے اور ان کے بعد والوں کیلئے (بعد میں) یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرا قول نکالا جائے (اور اختلاف کے بعد اجماع شدہ مسئلہ پر بعد میں اختلاف کرتے ہوئے نیا قول پیدا کرنا جائز نہ ہوگا) مثلاً وہ عورت کہ جس کا شوہر انتقال کر جائے اور وہ عورت (زوجہ) حاملہ ہو تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک حاملہ عورت کی عدت کے مطابق ہی عدت گزارے گی۔

دوسرا قول ہے کہ ابعد الاجلین کو اختیار کرنا ہوگا یعنی جس میں وقت زیادہ ہو اور وفات کی عدت ابعد الاجلین نہ ہو تو یہ عدت گزارنا جائز نہ ہوگا۔

(**فائدہ**) یعنی جب کسی مسئلہ میں دو یا اس سے زائد اقوال ہیں اور وہ مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس اختلاف نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اب ان اقوال کے علاوہ باطل ہے کہ اب مزید کوئی قول آخر پیدا کیا جائے متن کی اس عبارت سے عموم معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے حضرت شارح رحمۃ اللہ نے ایک عصر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور کے ساتھ مخصوص ہے کہ بعد میں قول جدید (آخر) پیدا کرنا باطل ہے کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اگر اختلاف کسی مسئلہ میں ہے اور اس میں دو (یا تین قول) ہیں تو اس کے علاوہ تیسرے (یا چوتھے) قول پر علماء کے اجماع کے مطابق بطلان کا حکم ہوگا۔حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے علاوہ تمام امت کیلئے یہ نہیں ہے۔

ولکن الخ:۔اور حضرت شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ تیسرا (یا چوتھا) قول باطل ہے علی الاطلاق تمام امت کیلئے اور اس اجماع کا نام "اجماع مرکب" رکھا گیا ہے اس وجہ سے کہ یہ اجماع ظاہر ہوا ہے دو مختلف اقوال سے۔

وھو الخ:۔اور اجماع مرکب کی چند اقسام ہیں ایک نوع وہ ہے جس کا نام رکھا گیا ہے "عدم القائل بالفصل" فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔صاحب توضیح نے اس کو خوب مفصل طریقہ سے بیان فرمایا ہے کہ اس سے زائد بیان اس کے باب میں نہیں کیا جا سکتا۔

وعندی الخ:۔حضرت شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ اصل کہ امت کا جب اختلاف ہوا ھو الخ۔مذاہب اربعہ میں انحصار قائم کرنے کیلئے ہے اور اسی حد تک ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی جدید قول (مذہب خامس) پیدا کرنا باطل ہے۔

ولکن الخ:۔ایک شبہ اور اس کا ازالہ۔اس پر یہ شبہ اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس اختلاف سے مراد ایک زمانہ کا اختلاف بالمشافہہ مراد ہے تو یہ باطل ہوگا کیونکہ اس صورت میں تو مذہب شافعی اور مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کا باطل ہونا لازم آ جائے گا۔

جس وقت کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ اختلاف فرماتے ہیں ایک زمانہ میں امام مالک رحمۃ اللہ کے ساتھ اور اختلاف سے مراد عموم ہے کہ خواہ وہ ایک زمانہ میں ہو یا ایک زمانہ میں نہ ہو تو ہمارے اختلاف کا اعتبار کیسے نہ ہوگا۔جس طرح کہ حضرت امام شافعی اور امام احمد کا اختلاف معتبر ہے۔

جواب! اس کا جواب دشوار ترین ہے جس کو بہت تفصیل کے ساتھ میں نے تفسیر احمدی میں حل کیا ہے اور اس انداز سے کہ کسی دوسرے نے حل نہیں کیا۔اس کا مطالعہ کیجئے۔

﴿باب القياس﴾

ولما فرغ المصنف عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال: باب القياس في اللغة التقدير، وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة، وإنما فسّر بهذا التفسير؛ لأنه أقرب إلى اللغة بقلّة التغيير. وما يتوهّم أنه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر؛ لأنه لا يطلق عليه الفرع والأصل فباطل؛ لأنّا لا نسلّم أنه لا يطلق الأصل والفرع على المعدوم، وقيل: هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهو باطل؛ لأن حكم الأصل قائم به لا يُعدّى منه، وإنما يُعدّى مثله، ولذا قيل: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، فاختير لفظ الإبانة؛ لأن القياس مُظهِر لا مُثبت، و زيد لفظ المثل؛ لأن المعدّى هو مثل الحكم لا عين الحكم. وأنه حجة نقلاً وعقلاً، وإنما قال: هذا؛ لأن بعض الناس ينكر كون القياس حجة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ فلا يحتاج إلى القياس، ولأن النبي ﷺ قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيمًا حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان، فضلّوا وأضلّوا، ولأن القياس في أصله شبهة؛ إذ لا يعلم أن هذا هو علة للحكم؟ والجواب عن الأول: أن القياس كاشف عما في الكتاب، ولا يكون مباينًا له، وعن الثاني: أن قياس بني إسرائيل لم يكن إلّا للتعنّت والعناد، وقياسنا لإظهار الحكم، وعن الثالث: أن شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل، وإنما تنافي العلم، وذلك جائز.

(ترجمہ وتشریح):۔قیاس کے لغوی معنی ہیں اندازہ کرنا اور شرعاً اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم علت میں اور حضرت مصنف کی یہ تفسیر قدرے تغیر کے ساتھ لغوی معنی سے بہت قریب ہے۔

وما الخ:۔ایک یہ وہم (شبہ اور اعتراض) پیدا ہوتا ہے کہ یہ قیاس کی تعریف قیاس بین المعدومین کو شامل نہیں۔ جیسا کہ قیاس کرنا اس شخص کے حکم کا جو کہ جنون کی وجہ سے معدوم العقل ہے۔اس پر جو کہ صغر کی وجہ سے معدوم العقل ہے۔

(فائدہ) مطلب یہ ہے کہ معدوم العقل بسبب صغر مقیس علیہ اور معدوم العقل بسبب جنون مقیس یہ صورت ہوئی قیاس کی اس نوع کی جو کہ بین المعدومین ہے کہ مقیس علیہ ومقیس ہر دو میں عدم ہے اور اس نوع کے تعریف مذکورہ سے خارج ہونے کی دلیل بظاہر یہ ہے کہ اس کا اطلاق نہ اصل پر ہوتا ہے اور نہ فرع پر فباطل شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ وہم اور شبہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ یہ باطل ہے اور یہ قابل تسلیم ہی نہیں کہ معدوم (والی صورت) پر فرع اور اصل سے اطلاق نہیں ہوتا۔

وقیل الخ:۔اور بعض حضرات قیاس کی یہ تعریف بھی کرتے ہیں "هو تعدية الخ" اصل سے فرع کی جانب حکم کا متعدی

کرنا (مگر) یہ تعریف باطل ہے اس وجہ سے کہ اصل کا حکم تو اصل کے ساتھ ہی قائم ہوتا ہے اس سے متعدی نہیں ہوا کرتا۔ البتہ حکم جو فرع کی جانب متعدی ہوا کرتا ہے وہ اصل کے مثل کیلئے ہوا کرتا ہے اور دونوں میں فرق ہے یعنی اصل سے متعدی ہونا اور اصل کے مثل پر حکم متعدی ہونا۔

اسی وجہ سے (کہ یہ تعریف باطل ہے) یعنی حضرات فرماتے ہیں کہ قیاس کی تعریف یہ ہوگی۔

ابانة الخ:۔ یعنی قیاس یہ ہے کہ احد المذکورین کے حکم کے مثل ظاہر کرنا اس علت کے مثل جو کہ ان ہر دو میں سے کسی ایک میں وہ علت موجود ہے۔

فاختیر الخ:۔ اس عبارت میں لفظ ابانۃ کو اختیار کرنا اس وجہ سے ہے کہ قیاس مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر ہے اور لفظ مثل کا اضافہ اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جو حکم متعدی ہوا ہے وہ حکم (اصل) کے مثل ہے نہ کہ عین (اصل) حکم۔

وانه الخ:۔ اور قیاس نقلاً وعقلاً حجت (شرعیہ) ہے مصنف رحمۃ اللہ کو یہ اس وجہ سے بیان کرنا پڑا کہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ قیاس حجت نہیں ہے اور یہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ" جبکہ یہ کتاب (اللہ) ہر شئی کو بیان کرتی ہے تو اب قیاس کی ضرورت نہ رہی؟ اور دوسری دلیل یہ ارشاد نبوی ہے "لم یزل امر بنی اسرائیل الخ" اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ایک مشتبہ امر ہے یقینی نہیں کیونکہ یقین کے ساتھ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ علت حکم کیلئے ہے۔

الجواب:۔ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ قیاس کتاب اللہ میں جو مذکور ہے اس کو واضح کرنے والا ہے۔ لہٰذا یہ اس کے خلاف اور اس کی ضد نہ ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قوم بنی اسرائیل کا قیاس درحقیقت از روئے تعنت تھا اور عناد کی بنیاد پر تھا اور اس امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیاس کرنا حکم کو ظاہر کرنے کیلئے ہے **تیسری دلیل کا جواب!** قیاس میں علت کا شبہ ہونا (اور یقینی نہ ہونا) عمل کے منافی نہیں ہے بلکہ وہ تو علم یقینی کے منافی ہوگا اور یہ صورت جائز ہے کہ عمل تو ہو جائے اس کے باوجود کہ علم یقینی نہ پایا جائے۔

أما النقل فقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ لأن الاعتبار ردّ الشيء إلى نظيره، فكأنه قال: قيسوا الشيء على نظيره، وهو شامل لكل قياس، سواء كان قياس المَثُلات على المَثُلات أو قياس الفروع الشرعية على الأصول، فيكون إثبات حجية القياس به ثابتًا بالنص. وحديث معاذ معروف، وهو ما روى أن النبي ﷺ حين بعث معاذًا إلى اليمن قال له: بما تقضي يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي، فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِه بما يرضى به رسولُه، فلو لم يكن القياس حجةً لأنكره ولَمَا حمد الله عليه. ولا يقال: إنه يناقض قول الله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فكل شيء في القرآن، فكيف يقال: فإن لم تجد في كتاب الله؛ لأنا نقول: إن عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب.

(ترجمہ وتشریح):۔ قیاس کا از روئے نقل (نص) حجت شرعیہ ہونا اس آیت سے ثابت ہے: قال تعالیٰ

فاعتبروا الخ اعتبار کے معنی ہیں کسی شئ کا اس کی نظیر پر رد کرنا پیش کرنا تو گویا کہ اس کا مفہوم یہ ہوا "قیسوا الشئ علی نظیرہ" ایک شئ کو قیاس کیا جائے اس کی مثل شئ پر اور لفظ اعتبار ہر نوع کے قیاس کو شامل ہے خواہ وہ قیاس المثلات علی المثلات ہو یا قیاس لفروع الشرعیہ علی الاصل ہو۔ لہٰذا اس آیت اور تشریح آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور وہ نص سے ثابت بھی ہے دوسری دلیل کہ قیاس حجت شرعیہ ہے نقلاً نصاً یہ ہے وحدیث معاذ الخ اس حدیث کو امام احمد رحمۃ اللہ اور دوسرے حضرات نے روایت فرمایا ہے۔ (مشکوٰۃ میں موجود ہے)

اور یہ حدیث معروف ہے کہ جس وقت حضرت معاذ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی جانب (گورنر) امر بنا کر روانہ فرمایا تھا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا اے معاذ! فیصلہ کس سے کرو گے؟ جواب میں فرمایا کتاب اللہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سوال فرمایا اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو؟ جواب دیا سنت رسول اللہ سے فیصلہ دوں گا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا اگر سنت رسول میں بھی حکم نہ پاؤ؟ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کروں گا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الحمد للہ الذی الخ" اللہ تعالیٰ کی تعریف ہے ہر نوع کی کہ اس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس امر کی توفیق عنایت فرمائی جس سے کہ اس کا رسول راضی ہے اگر قیاس حجت شرعیہ نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس پر انکار فرماتے اور اس پر حمد نہ کرتے۔

ویقال الخ:۔ ایک شبہ اور اس کا جواب! کوئی صاحب یہ اعتراض نہ کریں کہ یہ حدیث اس آیت کے خلاف ہوگی۔ قال تعالیٰ "مافرطنا فی الکتاب الخ" یعنی قرآن کریم میں کوئی شئ نہیں چھوڑی گئی۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر شئ قرآن کریم میں موجود ہے اور اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کسی شئ کا حکم قرآن کریم میں موجود نہ ہو تو یہ کیسے کہنا درست ہوا؟ لانا نقول۔ جواب! اگر کسی امر کا وجدان کتاب اللہ میں کسی کو نہ ہو سکا تو یہ دلیل عدم وجود کی نہیں ہو سکتی ممکن ہے کہ موجود ہو اور وجدان نہ ہو سکا۔

وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي، فمعناه وهو التأمّل فيما أصاب مَن قبلنا من المَثُلات أي العقوبات بالقتل والجلاء بأسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكفّ عنها احترازًا عن مثلها من الجزاء، فيصير حاصل المعنى: قيسوا يا أولي الأبصار! أحوالكم بأحوال هذه الكفار، وتأمّلوا بأنكم إن تتصدَّوْا لعداوة الرسول وتكذيبه تُبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتُلي أولئك الكفار به، وهذا هو الثابت بعبارة النص، والقياس الشرعي نظير هذا التأمل، فكما أن العداوة علة والعقوبة حكم، فيتعدّى من الكفار المعهودين إلى حال كل أولي الأبصار، فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم، فيتعدّى من المقيس عليه إلى المقيس، فتكون حجية القياس حينئذٍ بالدليل المعقول، والحاصل أن قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ لو أُجري على عمومه من كل ردّ الشيء إلى نظيره

وإن كان واقعًا في حق العقوبات خاصةً كان إثبات حجية القياس به نقلاً أي ثابتًا بإشارة النص، لا بعبارته، وإن اختصّ بالتأمل في العقوبات لِوُروده فيها كان إثبات حجية القياس به عقلاً أي ثابتًا بدلالة النص لابالقياس وإلا يلزم الدور.

(**ترجمه وتشریح**) :۔قیاس کا حجت ہونا نقلاً اور عقلاً قابل تسلیم ہے اس سے قبل قیاس کا نقلاً حجت ہونا جس کی تفصیل گذر چکی ہے اور اب قیاس کے معقول ہونے کا بیان ہے، فھو الخ:۔ جو کہ مکلفین پر (بقدر ہمت واستعداد) واجب ہے اور اس آیت سے ثابت ہے قال تعالیٰ "فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ الخ" یہ آیت کفار (سابقین) کے حق میں نازل ہوئی ہے کفار کے مستحق عقوبات ہونے کے معاملہ میں جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔

فمعناه الخ:۔ اعتبار کے معنی تامل کرنا نظر وفکر کرنا ان امور میں کہ حقیقت میں عقوبات کے مستحق ہوئے ہیں جن اسباب کی وجہ سے وہ لائق سزا ہیں (اور وہ اسباب) ان کفار سے نقل کئے گئے ہیں۔

من الخ:۔ جس کا بیان شارح رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت سے فرما رہے ہیں۔ یعنی خصوصیت کے ساتھ وہ اسباب دو ہیں (۱) عداوت (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب۔

لنکف الخ:۔ اور یہ حکم تامل کا اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اہل ایمان ان اسباب کو معلوم کر کے خود کو ان اسباب سے بچالیں تاکہ ان اسباب پر جو جزاء (یعنی سزا) مرتب ہونے والی ہے اس سزا (وجزاء) سے حفاظت ہو سکے فیصر الخ:۔ جس کا خلاصہ یہ ہے اے اہل بصیرت! (اہل ایمان) اپنے احوال کو ان کفار کے احوال پر قیاس کر لو اور غور وفکر کر لو کہ اگر تمہاری جانب سے (بھی) عداوت رسول اور تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم والی صورت پیش آ گئی تو تم لوگ بھی کفار کی طرح قتل وغیرہ جیسی سزا کے مستحق ہو جاؤ گے یہ وہ مفہوم اور معنی ہیں جو کہ آیت بالا سے بطور عبارت النص ثابت ہوتے ہیں۔

والقیاس الخ:۔ اس تامل کی نظیر قیاس شرعی ہے۔ پس جس طرح عداوت علت اور عقوبت (سزا) حکم ہے پس یہ حکم متعدی ہوگا کفار معہودین سے ہر ایک اہل بصیرت (یعنی اہل ایمان) کی حالت کی جانب (کہ جن کی حالت ان کفار کے مثل ہوگی) پس اسی طرح علت شرعیہ علت ہے اور حرمت حکم ہے جو کہ مقیس علیہ سے متعدی ہوا کرتا ہے۔ حجت مقیس کی جانب لہٰذا (اس تفصیل کے پیش نظر) قیاس کا حجت ہونا ایک امر معقول ہو گیا اور وہ دلیل عقلی سے ثابت ہو گیا ہے۔

والحاصل الخ:۔ اس تفصیل کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ آیت بالا "فاعتبروا الخ" کو اگر اس کے عموم پر جاری کیا جائے (اور وہ عموم یہ ہے کل رد الشئ الیٰ نظیرہ الخ) تو اس آیت سے قیاس کا حجت شرعی ثابت ہونا من حیث النقل ہو جائے گا اور اگر اس آیت کو خاص کیا جائے "تأمل فی العقوبات" کے ساتھ ہی (اس وجہ سے کہ یہ آیت اس باب میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ سیاق وسباق سے ظاہر بھی ہے) تب اس آیت سے قیاس کا حجت ہونا من حیث العقل ثابت ہوگا۔ یعنی دلالت النص سے اس کا اثبات ہوگا۔

لابقیاس الخ:۔ یعنی یہ اثبات قیاس سے نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر بالقیاس تسلیم کر لیا جائے گا تو دور اور تسلسل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔

وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع، بيان للاستدلال المعقول

بوجه آخر، وهو أن يتأمّل مثلاً في حقيقة الأسد، وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة، ثم يُستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة. والقياس نظيره، أي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن أسبابها، والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها، فيكون إثبات حجية القياس عقلاً بدلالة الإجماع لا بالقياس ليلزم الدور.

(ترجمه وتشریح):۔اور اسی نوع سے تأمل کرنا ہے حقائق لغت میں (جو کہ) استعارہ کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں۔حقائق لغوی کے علاوہ میں (اور وہ استعارۃً استعمال کرنا) مشہور بھی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے کی دلیل عقلی کو دوسرے انداز سے بیان فرمایا ہے اس کے بعد اس تأمل کرنے کی ایک مثال بھی بیان فرمار ہے ہیں۔

عبارت متن بالا وکذلك الخ کا مطلب یہ ہوا کہ جو الفاظ اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ استعارۃً دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگے تو اس میں بھی تأمل کرنے کی یہی صورت ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے۔مثال اسد (شیر) کی حقیقت ہے ایک معلوم شکل وصورت جو کہ ہمت اور جرأت میں غایت درجہ رکھتا ہے اور بہادری میں بہت معروف ہے چنانچہ لفظ اسد (جس کی حقیقت موضوعہ تو یہ ہے مگر وہ) مرد بہادر کیلئے استعارۃً استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اسد اور مرد بہادر دونوں میں شجاعت میں شرکت ہے یعنی اس وصف میں دونوں شریک ہیں اس وصف میں مشارکت کی وجہ سے لفظ اسد کو مجازاً "زید کالاسد" استعمال کرتے ہیں۔

والقياس الخ:۔اور قیاس شرعی بھی ان دونوں کے مماثل ہے یعنی "التأمل في العقوبات الخ" اور (۲) "التأمل في حقائق اللغة الخ" پس قیاس کا حجت ہونا ایک ثابت شدہ امر ہے من حيث العقل اجماع کی دلالت سے نہ کہ قیاس سے جس سے کہ تسلسل لازم آ جائے۔

وبيانه أي بيان القياس في كونه ردّ الشيء إلى نظيره ثابت في قوله ﷺ: الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة مِثلاً بمثل يدًا بيدٍ، والفضل ربا، ويُروى كيلاً بكيل ووزنًا بوزن مكان قوله: مثلاً بمثل. وقوله: الحنطة يُروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل، و يُروى بالنصب، أي بيعوا الحنطة بالحنطة، والحنطة مكيل قوبل بجنسه، وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق، كأنه قيل: بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين. والأحوال شروط، والأمر للإيجاب، والبيع مباح؛ فينصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة، لا وجوب نفس البيع، وأراد بالمثل القدر، يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بكيل، وأراد بالفضل في قوله: والفضل ربا الفضل على القدر دون

نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين، وهكذا إلى أن يبلغ نصف صاع.

(ترجمه وتشریح):۔اوراس امر کی تفصیل کہ قیاس کا مفہوم "رد الشی الیٰ نظیرہ" آپ ﷺ کے اس ارشاد میں ثابت ہے "الحنطة بالحنطة الخ" ویروی الخ یعنی حدیث ایک روایت میں کیلا بکیل وزنا بوزن کے متن کے ساتھ مروی ہے، مثلاً بمثل کی جگہ میں اور حدیث کے متن میں آپ کا ارشاد "الحنطة" رفع کی حالت سے بھی مروی ہے، اس وقت اس کا مطلب یہ ہوگا، بیع الحنطہ بالحنطة مثل بمثل اور نیز نصب سے مروی ہے تو اب اس کا مطلب یہ ہوگا، بیعوا الحنطة بالحنطة الخ اور الحنطة کا کیل کرنا درست ہوگا کہ وہ مکیل ہے جو کہ اس کی جنس کے بالمقابل لایا گیا ہے یعنی یہ فرمایا الحنطة بالحنطة اور مثلاً بمثل، الحنطة سے حال وارد ہے تو گویا کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوا اور آپ ﷺ کا ارشاد اس طرح سے ہے "بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونهما مما ثلتین".

والاحوال الخ:۔اور حال بمنزلہ شرط کے ہوتا ہے اور امر ایجاب کو ثابت کرتا ہے اور بیع مباح ہے لہٰذا امر کو منصرف کیا جائے گا حال کی جانب جو کہ شرط ہے (اور امر کو نفس بیع کی جانب منصرف نہیں کیا جائے گا) لہٰذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہو اکہ اگر حنطة بالحنطة بیع ہوتی ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ برابر برابر ہوں اور دونوں میں مماثلت جاری ہونہ کہ عقد بیع واجب ہے اور حدیث پاک میں المثل سے مراد القدر ہے یعنی کیلی اشیاء میں کیل اور وزنی اشیاء میں وزن کا ہونا۔

بدلیل الخ:۔اور المثل سے یہ مفہوم جو لیا گیا ہے وہ ایک دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لیا گیا ہے جس میں صراحتاً کیلا بکیل وارد ہے۔

واراد الخ:۔اور حدیث بالا میں الفضل ربواً سے مراد مقدار سے زائد ہونا لیا گیا ہے اور نفس فضل مراد نہیں ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ اشیاء کیلی اور وزنی ہوں اور کیل اور وزن کی حد تک پہنچ جائیں۔ چنانچہ اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ ایک مشت برابر طعام کی بیع دو مشت برابر کے عوض میں اور یہ جواز نصف صاع تک ہے (اس وجہ سے کہ یہ مقدار سے کم ہے جو کہ درجہ عفو میں ہے)

فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناءً على فوات حكم الأمر، يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة، وهذا حكم النص، والداعي إليه أي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس؛ لأن إيجاب التسوية في القدر بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس؛ لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى، وذلك بالقدر والجنس، فبالقدر تقوم المماثلة الصورية، وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية، والجنس مدلول قوله: الحنطة بالحنطة، والقدر مدلول قوله: مثلاً بمثل، فإن لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير أو لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربا. ويرد عليه أنا لا نسلّم أن المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط، بل لا بد أن تكون في الوصف أيضًا، وهو الجودة والرداءة، فأجاب بقوله: وسقطت قيمة الجودة بالنص، وهو قوله عليه السلام: جيّدها ورديّها سواء. هذا حكم النص، أي كون الداعي إلى وجوب التسوية هو القدر، والجنس

ثابت بإشارة النص لا بمجرد الرأى، فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما أريد بالحكم الأول؛ لأن الحكم الأول هو الحكم الشرعي، أعني وجوب التسوية، وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعًا.

(ترجمه وتشریح): ۔پس (اس) نص (حدیث) کا حکم دو متماثل اشیاء کے درمیان قدری اشیاء میں واجب ہے کہ وہ برابر برابر ہوں ۔ثم الحرمة الخ:۔اور جب امر کا حکم فوت ہو جائے گا تو اس وقت حرمت پائی جائے گی یعنی جبکہ ان اشیاء میں برابر برابر نہ ہوا جو کہ واجب ہے تو حرمت ثابت ہو جائے گی یہ وجوب التسویہ نص (مذکورہ) کا حکم ہے اور اسی حکم کی جانب نص داعی (بھی) ہے ۔یعنی علیت جو کہ وجوب التسویہ ہے القدر اور جنس پر۔

لان الخ:۔مصنف وجوب التسویہ اور جنس دونوں کو علت باعثہ کا درجہ کیوں دیا گیا ہے اس کی وجہ اور دلیل بیان فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے ان اموال (ستہ) میں جن کا بیان حدیث مذکورہ میں ہے اور اسی پر قیاس کر لیا جائے گا (دوسرے اموال کو) کیل اور وزن میں برابری کا واجب ہونا (جواز بیع کیلئے) اس پر مقتضی ہے کہ وہ اموال ایک دوسرے کے ہم مثل اور برابر برابر ہوں اور یہ مماثلت اور برابری بغیر کیل وزن اور جنس کے حاصل نہیں ہو سکتی اس وجہ سے کہ مماثلت دو طرح سے ہو سکتی ہے (۱) صورتاً (۲) معناً۔ لہٰذا کیل اور وزن مماثلت صوریہ کو اور جنسی مماثلت معنوی کو ظاہر کریں گے۔الجنس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد والحنطة بالحنطة دلالت کرتا ہے اور القدر پر مثلاً بمثل دلالت کرتا ہے۔

فان الخ:۔حضرت شارح رحمۃ اللہ علیہ علت حرمت کے نہ ہونے کی صورت میں کیا حکم شرعی ہے اس کو بطور فرع کے بیان فرماتے ہیں نیز بطور نتیجہ کے بھی ممکن ہے یعنی اگر ہم جنس سے بیع نہیں کی جا رہی ہے بلکہ گیہوں کی بیع جو کے عوض میں یا وہ شی کیلی اور وزنی سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ عددی اشیاء میں سے ہے تب ان ہر دو صورتوں میں برابری شرط نہیں ہے اور زیادہ ہو جانے میں ربوٰ کا حکم ظاہر نہ ہوگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب! تقریر اعتراض یہ ہے کہ جس طرح مماثلت قدر اور جنس سے ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح وصف کے ذریعہ بھی ہوتی ہے مثلاً اشیاء کا عمدہ اور گھٹیا ہونا تو پھر فقط ان دو ہی صورتوں میں اس کو منحصر کیا گیا ہے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ جواباً ارشاد فرماتے ہیں:۔وسقطت الخ یعنی جودۃ (عمدہ، بڑھیا، کھرا) کی قیمت کا اعتبار دراصل نص سے ہی ساقط شدہ ہے اور نص یہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "جید ها وردیها سواء"۔

هذا حكم الخ:۔اور یہ حکم نص کہ برابری واجب ہے الخ اشارۃ النص سے ثابت ہے محض قیاس اور اجتہاد سے ہی نہیں۔

فالمراد الخ:۔مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت "هذا حكم النص" سے حکم ثانی کو بیان کرنا ہے جو کہ ماقبل بیان میں حکم اول کے علاوہ ہے کیونکہ حکم اول تو شرعی ہے یعنی وجوب التسوية الخ اور یہ حکم ثانی مدلول النص کے معنی میں ہے جو کہ حکم اور علت دونوں کو شامل ہے۔

ووجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية، فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خاليًا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا إثباته، أى إثبات حكم النص، وهو وجوب المساواة وحرمة الربا فيما عدا الأشياء الستة من الأرز وغيره من المكيلات

والموزونات، سواء كان مطعومًا أو غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس. على طريق الاعتبار المأمور به في قوله تعالىٰ: ﴿فَاعْتَبِرُوْا﴾ وهو نظير المَثُلات أي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار، فإن الله تعالى قال: ﴿هُوَ الَّذِيْ أَخْرَجَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوْا وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِنَ اللّٰهِ فَأَتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا وَقَذَفَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُوْنَ بُيُوْتَهُمْ بِأَيْدِيْهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِيْنَ فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ والمراد بأهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله ﷺ أن لا يكونوا مخاصمين عليه حين قَدم المدينة، فنقضوا العهد في وقعة أحد، فأمرهم ﷺ بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام وطلبوا الصلح، فأبى عليهم إلّا الجلاءَ، فأخرجهم الله من المدينة لأوّل الحشر، والإخراج حال كونكم يا أيها المسلمون، ماظننتم أن يخرجوا، وظنّوا أي اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتٰهم الله أي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك، وقذف أي ألقى الله في قلوبهم الرعب حالَ كونهم يُخرِبون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لحاجتهم إلى الخشب والحجارة، فحملوا أثقالهم هذه على حمال كثيرة، وخرجوا منها، واستوطنوا بخيبر، ثم أخرجهم عمر رضي الله عنه من خيبر إلى الشام. هذا تفسير الآية. فالإخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوّى بينهما في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوْهُ إِلَّا قَلِيْلٌ مِنْهُمْ﴾ والكفر يصلح داعيًا إليه، فكلما وُجد الكفر يترتّب عليه الإخراج. وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة، وهو إجلاء عمر رضي الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام، وقيل: هو حشرهم يوم القيامة. ثم دعانا إلى الاعتبار في قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوْا﴾ بالتأمل في معنى النصّ للعمل به فيما لا نصّ فيه، فنعتبر أحوالنا بأحوالهم، ونحترز عن مثل ما فعلوا توقّيًا عن مثل ما نزل بهم.

(ترجمہ وتشریح):۔ اور پایا ہم نے چاول اور اس کے علاوہ کیلی، وزنی اشیاء کو (جنس اور قدر کے اعتبار سے) مماثل اور متساوی۔ لہٰذا (مذکورہ تفصیلات کی بنیاد پر) ان اشیاء مماثل اور متساوی میں زیادتی جو کہ کسی عوض سے خالی ہو عقد بیع میں اس کا حکم اسی طرح سے ہوگا۔ جو اشیاء ستہ (جن کا بیان حدیث بالا میں) گزر چکا، بلا کسی فرق کے چونکہ جب علت میں مشارکت پائی گئی تو اس کے اثبات کو ہم نے لازم کردیا یعنی جو کہ نص میں ہے اس کو ثابت قرار دے دیا گیا اور وہ حکم ہے مساوات کا واجب ہونا اور ربوٰی کا حرام ہونا جیسے ان اشیاء ستہ کے علاوہ، چاول اور دیگر کیلی وزنی اشیاء میں عام ہے کہ وہ مطعومات میں سے ہوں یا غیر مطعومات میں سے بشرطیکہ ان میں کیلی اور وزنی ہونا مع الجنس پایا جائے۔

فاعتبروا الخ:۔ ارشاد خداوندی میں جس کا امر دیا گیا ہے اس بنیاد پر اس کو معتبر تسلیم کیا گیا ہے، وھو الخ اور یہ قیاس شرعی کفار کے حق میں عقوبات نازلہ پر اعتبار کرنے (کا جو حکم اس آیت میں دیا گیا ہے) اس کی ایک نظیر ہے۔

فان الخ:۔(ترجمہ آیت شریفہ) وہی ہے جس نے نکال دیا ان کو جو منکر ہوئے کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پہلے ہی اجتماع پر لشکر کے تم نہ اٹکل کرتے تھے کہ نکلیں گے اور وہ خیال رکھتے تھے کہ ان کو بچالیں گے ان کے قلعے اللہ کے ہاتھ سے پھر پہنچا ان پر اللہ جہاں سے ان کو خیال نہ تھا اور ڈال دی ان کے دلوں میں دھاک اجاڑنے لگے اپنے گھر اپنے ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں، سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو!

(**فائدہ**) دوسرا اہم اصول اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ جو لوگ اجتہاد شرعی کی صلاحیت رکھتے ہیں اگر ان کا اجتہاد کسی مسئلے میں مختلف ہو جائے ایک فریق جائز قرار دے اور دوسرا ناجائز تو عند اللہ یہ دونوں حکم درست اور جائز ہوتے ہیں ان میں سے گناہ و معصیت نہیں کہہ سکتے اور اس لئے اس پر نہی عن المنکر کا قانون جاری نہیں ہوتا کیونکہ ان میں سے کوئی جانب بھی منکر شرعی نہیں اور وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ میں درختوں کے کاٹنے یا جلانے والوں کے عمل کی توجیہ بیان کی گئی ہے کہ وہ بھی فساد میں داخل نہیں بلکہ کفار کو ذلیل کرنے کے قصد سے موجب ثواب ہے۔

فكذلك ههنا، أى فى القياس الشرعى، فنتأمل فى علة النص ونُعدّيها إلى الفرع لنثبت حكم النص فيه. والأصول فى الأصل معلولة، دفع لمن توهّم أنه لا يلزم أن يكون النص معلولاً حتى يُعدّى إلى الفرع بالقياس، يعنى أن الأصل فى كل أصل من الكتاب والسنة والإجماع أن يكون معلولاً بعلة توجد فى الفرع وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولاً أو يكون معلولاً بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع. إلا أنه لا ينبغى أن يُكتفى بهذا القدر، بل لا بد فى ذلك من دلالة التميز، أى دليل يدل على أن هذه هى العلة لا غيرُ كما يعلم فى قوله: الحنطة بالحنطة من المقابلة، ومن قوله: مثلاً بمثل كون القدر والجنس علة. ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد، أى على أن هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الأصول فى الأصل معلولة، فقوله: للحال معناه فى الحال، وقوله: شاهد كُنى به عن كونه معلولاً؛ لأنه إذا كان معلولاً بعلة جامعة كان شاهدًا على حكم الفرع، والحاصل أن ههنا ثلاثة أمور: الأول: أن الأصل فى كل نص أن يكون معلولاً، والثانى: أن لا بد من دليل مستقل يدل على أن هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الأصل، والثالث: أنْ لابد من دليل يميّز العلة من غيرها، ويبين أن هذا هو العلة دون ما عداه، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة فلابد أن يكون القياس حجة.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔پس اسی طرح پر ہے اس مقام میں یعنی قیاس شرعی میں پس غور و فکر کیا جائے علت نص اور نص کے متعدی ہونے میں فرع کی جانب تا کہ نص کا حکم ثابت ہو جائے فرع میں۔

والاصول الخ:۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ یہ لازم نہیں (معلوم) ہوتا کہ نص کی علت کے ساتھ معلول ہو جس سے کہ اس نص کا حکم قیاس کے ذریعہ کسی فرع تک پہنچ سکے؟ رد وہم کرتے ہوئے حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں والاصول فی الاصل معلولة یعنی نص خواہ وہ کتاب اللہ سے ہو یا سنت یا اجماع سے سب ہی

کسی نہ کسی علت کے ساتھ (ضرور) معلول ہوں گی۔(اور وہ علت) فرع میں پائی جائے گی۔
اگر چہ اس امر کا (بھی) احتمال (ضرور) ہے کہ وہ کسی علت سے معلول نہ ہو۔(بایں وجہ کہ وہ امر تعبدی کی حیثیت رکھتا ہے جس میں بظاہر کسی علت کی ضرورت نہیں ہوا کرتی) یا یہ کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت (چونکہ قاصرہ ہے اس وجہ سے) فرع میں نہ پائی جارہی ہو۔

الا الخ:۔مگر قیاس میں (یہ بھی) ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل بھی پائی جائے جو کہ اس پر دلالت کرے کہ یہ ہے وہ علت اور اس کے علاوہ کوئی دوسری شی علت نہیں ہوسکتی یعنی صرف عقلاً علت کے ساتھ معلول ہونا تسلیم کرلیا گیا۔
اور اسی بنیاد پر نص میں بلا کسی دلیل اور دلالت کے معلول بعلۃ کا فیصلہ کردیا گیا تو قیاس کے ذریعہ اس نص کو فروعات کی جانب متعدی کرنے کیلئے اسی قدر کافی نہ ہوگا بلکہ نص میں علت کو معلوم بھی کیا جائے گا اور یہ علم کسی نہ کسی دلیل اور دلالت کے ذریعہ ہی حاصل ہوسکتا ہے کہ اس نص میں ''فلاں'' امر علت ہے تاکہ دوسروں سے امتیاز ہوجائے جیسا کہ اس ارشاد نبوی ﷺ الحنطة بالحنطة الخ میں "قدد مع الجنس" علت ہے، ولا بد الخ اور اس امتیاز سے بھی قبل ضروری ہے کہ کوئی دلیل اس پر بھی پائی جارہی ہو کہ یہ نص (جس سے علت کا استخراج مقصود ہے) فی الحال معلول ہے اور اس وقت اس قاعدہ الاصل فی الاصل معلولۃ سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ وہ نص فی الحال معلول ہے!عبارت للحال فی الحال کے معنی میں ہے عبارت شاهد سے مراد کو نہ معلولاً ہے اس وجہ سے کہ جب وہ کسی علت جامعہ سے معلول ہوگیا تو وہ حکم فرع کے حق میں شاہد ہوگیا۔

الحاصل الخ:۔اس قاعدہ اور اصل کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کے حجت ہونے میں تین امور ہیں (۱) قانون ہے کہ ہر نص علت کے ساتھ معلول ہوگی۔(۲) اس قانون سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ لازم ہے کہ یہ نص جس سے استخراج مقصود ہے فی الحال معلول ہے اس پر کوئی مستقل دلیل ہونا ضروری ہے۔(۳) یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی دلیل ہونا چاہئے تاکہ وہ ایک علت کو ممتاز کردے اس کے غیر سے اور اس کی وضاحت کردے کہ یہی ہے وہ علت اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے لہٰذا جب یہ تینوں امور پائے جائیں گے تو اب قیاس کا حجت شرعی ہونا ضروری طور پر ثابت ہوجائے گا۔(مشکوٰۃ الانوار)

ثم للقياس تفسير لغةً وشريعةً كما ذكرنا، وشرط وركن وحكم ودفع، فلا بد من بيان هذه الأربعة لأجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه. فشرطه أن لا يكون الأصل مخصوصًا بحكمه بنص آخر، الظاهر أن الأصل هو المقيس عليه، والباء في بحكمه داخل على المقصور، والمعنى: أن لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلاً مقصورًا عليه حكمه بنص آخر إذ لو كان حكمه مقصورًا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره؟ ولا يجوز أن يراد بالأصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع؛ إذ يكون المعنى حينئذٍ أن لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصًا مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

(**ترجمه وتشریح**):۔جبکہ مصنف رحمہ اللہ قیاس کا حجت شرعی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کرچکے تو اب قیاس کی

لغوی تشریح فرماتے ہیں اور اس کے بعد شرعاً اصطلاحاً اس کی تفسیر فرمائیں گے۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ قیاس کیلئے لغوی شرعی تفسیر ہے جس کی تفصیل گزر چکی اور قیاس کیلئے شرط رکن اور حکم اور مخالفین قیاس کا رد ہے۔ لہٰذا اب ان چاروں امور کا بیان ہوگا۔ (۱) فشرطه الخ یعنی قیاس کرنا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ نص جس پر قیاس کرنا پیش نظر ہو اپنے حکم (مخصوص) میں خاص نہ ہو کہ اس تخصیص پر دوسری نص ظاہر دلالت کرتی ہو چونکہ جب وہ نص اپنے وارد ہونے میں تخصیص کو لئے ہوئے ہے تو اب اس سے حکم برائے عام کیسے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اس کو مقیس علیہ بنالیا جائے متن کی عبارت الاصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمه میں باء داخل ہے مقصور پر نہ کہ مقصور علیہ (یعنی مقیس علیہ) پر۔ تخصیص کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نص مقیس علیہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مثل نہ ہو (جس کی تفصیل آرہی ہے، انشاء اللہ) یہ مثال ہے مقصور علیہ کی اس کا حکم (یعنی فرد واحد کی شہادت کا قبول ہونا) دوسری نص (سے بھی ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "من شهدله خزيمه فهو حسبه")

اذلو کان الخ:۔ مصنف رحمۃ اللہ نے یہ شرط جو بیان کی ہے "ان لایکون الخ" اس کی دلیل شارح بیان کرتے ہیں۔ یعنی اگر نص کا حکم مقصور ہو جائے مقیس علیہ پر نص کے ذریعہ سے تو پھر فروعات کا قیاس کرنا اس نص پر کیسے ہوسکتا ہے اس وجہ سے کہ قصر ایک طرح سے حصر کردینا ہے۔

ولایجوز الخ:۔ اور متن میں الاصل سے یہ مراد لینا "النص الدال علی حکم المقیس علیه" درست نہ ہوگا اور بحکمه میں باء مع کے معنی میں ہوسکتی ہے۔ اذالخ اور لایجوز پر استدلالاً۔ اب یہ معنی ہوں گے: "ان لایکون النص الدال علی حکم المقیس علیه مخصوصاً مع حکمه بنص آخر" اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نص آخر وہ نص ہے جو کہ دلالت کرتی ہے مقیس علیہ کے حکم پر۔

كشهادة خُزيمة رضى الله عنه وحده؛ فإنه مخصوص بقوله عليه السلام: من شهد له خزيمة فهو حسبه، ولا ينبغى أن يقاس عليه ممن هو أعلى حالاً منه كالخلفاء الراشدين؛ إذ تبطل حينئذٍ كرامة اختصاصه بهذا الحكم. وقصته ما روى أن النبى ﷺ اشترى ناقةً من أعرابى وأوفاه الثمن، فأنكر الأعرابى استيفاءه وقال: هَلُمَّ شهيدًا، فقال: من يشهد لى ولم يحضرنى أحد؟ فقال خزيمة رضى الله عنه: أنا أشهد يا رسول الله، أنك أوفيت الأعرابى ثمن الناقه، فقال ﷺ: كيف تشهد لى ولم تحضرنى؟ فقال: يا رسول الله إنّا نصدّقك فيما تأتينا به من خبر السماء، أفلا نصدّقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟ فقال: من شهد له خزيمة فهو حسبه؛ فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامةً وتفضيلاً على غيره مع أن النصوص أوجبت اشتراط العَدد فى حق العامة، فلا يقاس عليه غيره وأن لا يكون معدولاً به عن القياس، أى لا يكون الأصل مخالفًا للقياس؛ إذ لو كان هو بنفسه مخالفًا للقياس فكيف يُقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسيًا، فإنه مخالف للقياس؛ إذ القياس يقتضى فساد الصوم، وإنما أبقيناه لقوله للذى أكل ناسيًا: أتمّ على صومك فإنما

أطعمك الله وسقاك الله، فلايقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما الشافعي. وأن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه، هذا الشرط وإن كان واحدًا تسميةً لكنه يتضمَن شروطًا أربعة: أحدها: كون الحكم شرعيًا لا لغويًا، والثاني: تعديته بعينه بلا تغيير، والثالث: كون الفرع نظيرًا للأصل لا أدونَ منه، والرابع: عدم وجود النص في الفرع. وقد فرّع المصنف على كل من هذه الأربعة تفريعًا على ماسيأتي، وهذا هو رأى جمهور الأصوليين اقتداءً بفخر الإسلام، وقد ابتدع بعض الشارحين فقال: إنه يتضمن ستّ شروط: الأربعة منها هي المذكورة. والاثنان: التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتًا بالنص لا فرعًا لشيء آخر، وهذا وإن كان ممّا يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة.

(ترجمہ وتشریح):۔مثال! حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تنہا شہادت کا معتبر ہونا جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "من شهدله خزيمه فهو حسبه" (جس شخص کے حق میں صرف خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہادت دیں تو بس اسی شخص کیلئے کافی ہے۔اسلام غفرلہ) کی وجہ سے مخصوص ہے اور اس تخصیص کے بعد یہ مناسب نہ ہوگا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر قیاس کرلیا جائے ان حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو جو کہ ان سے اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہوں مثلاً حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس وجہ سے کہ اگر قیاس کرلیا جاتا ہے تو حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کرامت کا مخصوص ہونا باطل ہو جائے گا اس حکم کے ساتھ کہ قیاس کرلیں۔

وقصة الخ:۔حضرت شارح رحمۃ اللہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ کو بیان فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اونٹنی خرید فرمائی ایک اعرابی سے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اونٹنی کا ثمن پورا ادا فرما دیا اس بائع اعرابی نے اس تمام ادائیگی کا انکار کردیا اور اس اعرابی نے سوال کیا کہ کون آپ کا شاہد ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جبکہ اس وقت کوئی موجود نہ تھا تو کون شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ میں شہادت دوں گا۔اے اللہ کے رسول! کہ آپ نے اعرابی کو اونٹنی کا ثمن ادا کردیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت فرمایا، اے خزیمہ! جبکہ تو حاضر نہ تھا تو کیسے میرے حق میں شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواباً فرمایا۔اے اللہ کے رسول! ہم لوگ (جبکہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں جو خبریں آسمانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو سناتے ہیں تو پھر کیا ہم اعرابی کو اونٹنی کے ثمن کی ادائیگی کی تصدیق نہیں کرسکتے؟ یعنی بلاشبہ کرسکتے ہیں۔

اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا "من شهدله خزيمة الخ" اس کے بعد حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت دو مردوں کے برابر قرار دی گئی، "كرامتاً، فضلاً على غيره" باوجود اس کے کہ نصوص سے یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سب ہی کیلئے تعداد شرط ہے۔لہٰذا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

وان لایکون الخ:۔ماقبل پر اس کا عطف ہے یعنی اور اصل کا حکم قیاس کے مخالف نہ ہوگا۔یعنی ایک شرط یہ بھی ہے اس وجہ سے کہ اگر حکم اصل قیاس کے مخالف ہو تو (ظاہر ہے) کہ اس پر دوسرے کو کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے جس کی مثال مصنف رحمۃ اللہ

دیتے ہیں کبقاء الصوم مع الخ چنانچہ یہ قیاس کے مخالف ہے کہ اکل وشرب نسیان کے ساتھ روزہ باقی رہ جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اکل و شرب مع النسیان مفسد صوم ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے باقی رکھا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کیلئے ارشاد فرمایا جس نے نسیانا کھالیا تھا "أتم علی صومك الخ" (اپنے روزہ پر قائم رہ، پس اللہ تعالیٰ نے تجھ کو کھلایا اور سیراب کیا ہے ۱۲ منہ) اب اس پر خطاء کنندہ اور مکرہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے ان دونوں کو اس پر قیاس کرلیا ہے۔ وان کان الخ:۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو حکم شرعی نص سے ثابت ہونے والا ہے وہ متعدی ہوسکتا ہے فرع کی جانب بلا کسی تغیر وتبدل کے اور وہ علت کے پائے جانے میں اس کے ساتھ مشترک بھی ہو اور فرع میں کوئی دوسری نص وارد نہ ہوئی ہو۔ متن کی اس عبارت میں اگرچہ ایک ہی شرط بیان کی گئی ہے مگر وہ چار امور (شرائط) کو متضمن ہے۔ (۱) کہ وہ حکم شرعی ہو لغوی نہ ہو۔ (۲) اس کا متعدی ہونا بعینہ ہو بلا کسی تغیر وتبدل کے متعدی ہوسکتا ہے۔ (۳) فرع کا اصل کی نظیر ہونا یعنی علت موجودہ میں مشترک اصل اور فرع ہر دو اصل سے کم درجہ پر نہ ہو۔ (۴) اس فرع (مقیس) میں کوئی نص وارد شدہ نہ ہو۔

حضرت مصنف رحمہ اللہ نے ان چار پر متعدد فروعات بیان کی ہیں جو کہ آئندہ آ رہی ہیں یہ جمہور اہل اصول کی رائے ہے علامہ فخر الاسلام کی اقتداء میں اور بعض شراح نے ایک اختراع کرتے ہوئے چھ شرائط پر اس عبارت متن کو متضمن قرار دیا ہے ان مذکورہ چار کے علاوہ دو یہ ہیں: (۱) تعدیہ ہونا۔ (۲) اور حکم شرعی نص سے ثابت ہو فرعا لشئ آخر نہ ہو صاحب نور الانوار رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ درست ہے مگر اس کیلئے ثمرہ صحیح نہیں ہے۔

فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة؛ لأنه ليس بحكم شرعي، تفريع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعيًا، فإن الشافعي يقول: الزنا سفح ماءٍ محرم في محل مشتهىً محرم، وهذا المعنى موجود في اللواطة، بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء، فيجري عليها اسم الزنا وحكمه، وإليه ذهب أبو يوسف ومحمد، وهذا يسمى قياسًا في اللغة، ولكنه فُرّق بين أن يعطى للواطة اسمُ الزنا وبين أن يجرى عليها حكمه فقط لأجل اشتراك العلة؛ فإن الأول قياس في اللغة دون الثاني، والمجوّزون له هم أكثر أصحاب الشافعي؛ فإنهم يعطون اسم الخمر لكل ما يُخامر العقل، وقد قال لهم واحد من الحنفية: لِمَ تُسمّى القارورةُ قارورةً؟ فقالوا: لأنه يتقرّر فيه الماء، فقال: إن بطنك أيضًا يتقرّر فيه الماء، فينبغي أن يُسمّى قارورةً، ثم قال لهم: لِمَ يُسمى الجِرجيرُ جرجيرًا؟ فقالوا: إنه يتجرجر، أي يتحرّك على وجه الأرض، فقال: إن لحيتك أيضًا يتحرّك، فينبغي أن تُسمى جِرجيرًا، فتحيّر وسكت.

(ترجمہ وتشریح):۔ مصنف رحمہ اللہ نے شرط اول کی فرع بیان کی ہے، شرط اول ہے "کون الحکم شرعیا" لواطت کیلئے اسم زنا ثابت کرنے کیلئے تعلیل درست نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ لواطت کیلئے اسم زنا ثابت کرنا حکم شرعی نہیں اور قیاس اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ حکم شرعی پایا جائے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں زنا کی تعریف یہ ہے کہ محل

مشتہی حرام میں پانی کا ضائع کرنا جو کہ حرام ہے اور لواطت میں بھی یہی معنی موجود ہیں بلکہ لواطت زنا والی حرمت سے بھی اونچے درجہ کی حرمت کو لئے ہوئے ہے (اور اسی طرح) شہوت اور پانی کے ضائع کرنے میں (لہٰذا جب لواطت زنا سے فائق ہوئی تو بدرجہ اولیٰ اسم زنا کا اطلاق لواطت پر آجائے گا) اور حکم زنا لوطی پر نافذ ہو جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ بھی اسی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس کو موسوم کیا گیا ہے۔ قیاس فی اللغة سے۔ احناف کے نزدیک قیاس فی اللغة جائز نہیں۔ صاحب نور الانوار رحمہ اللہ فرماتے ہیں لکنه الخ کہ فرق ہے لواطت پر اسم زنا کا اطلاق کیا جائے اور اس کے درمیان کہ اس پر حکم زنا کا جاری کیا جائے صرف یعنی جو حکم زنا کا ہے صرف (وہی) حکم لواطت پر بھی جاری ہو یہ ایک دوسری چیز ہے اور فعل لواطت کو فعل زنا (پر قیاس کرتے ہوئے) اس زنا سے اس کو موسوم کیا جائے۔ ان دونوں میں فرق ہے اشتراک علت کی وجہ سے پس اول تو قیاس فی اللغة ہے (اور) ثانی "اجزاء احکام الزنا" قیاس فی اللغة نہیں۔ اکثر اصحاب شوافع قیاس فی اللغة کے جواز کے قائل ہیں۔ پس یہ حضرات "کل مایخمر العقل" (ہر وہ شی جو کہ عقل کو ڈھانپ دے۔ ۱۲ اسلام غفرلہ) پر اسم خمر کا اطلاق کرتے ہیں کہ وہ بھی خمر ہی سے موسوم ہے اور خمر ہی کے احکام کا ان پر اجراء ہوگا۔

ایک پر لطف مکالمہ بعض احناف کا بعض شوافع سے! ایک حنفی نے بعض شوافع سے سوال کیا کہ تم لوگ قارورہ کو قارورہ (وہ ظرف جس میں شراب، پانی رکھا جاتا ہے اور خاص معنی شیشی۔ ۱۲) کے اسم سے کیوں موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا! اس وجہ سے کہ قارورہ (شیشی) میں پانی ٹھہرتا ہے قرار پکڑتا ہے اس پر حنفی نے یہ کہا کہ پانی بھی تو آپ کے پیٹ میں ٹھہراؤ کئے ہوئے ہے۔ لہٰذا اس کو قارورہ کے اسم سے کیوں موسوم نہیں کرتے؟

دوسرا سوال! حنفی نے سوال کیا کہ جرجیر (جر جر یتجرجر یعنی یتحرك، حرکت کرنا، گڑ کرنا، الجرجیر۔ ایک قسم کی ترکاری جو پانی میں پیدا ہوتی ہے۔ ۱۲) کو جرجیر سے کیوں موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا کہ چونکہ وہ زمین پر حرکت کرتا ہے اس پر حنفی نے کہا پھر تو آپ کی داڑھی بھی حرکت کرتی ہے اس کو بھی جرجیر سے موسوم کیا جائے اس پر وہ متحیر ہو گیا اور خاموش ہو گیا۔

ولا لصحة ظهار الذمي، تفريع على الشرط الثاني، أي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علّله الشافعي، فيقول: إنه يصحّ طلاقه، فيصحّ ظهاره كالمسلم؛ إذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه. لكونه أى لكون هذا التعليل تغييرًا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الأصل، وهو المسلم إلى إطلاقها فى الفرع عن الغاية؛ لأن ظهار المسلم ينتهي بالكفارة، وظهار الذمي يكون مؤبّدًا؛ إذ ليس هو أهلًا للكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة، وقيل: هو أهل للتحرير ولكن ليس أهلًا للتحرير الذى يخلفه الصوم.

(**ترجمه وتشریح**) :۔ یہ شرط ثانی پر فرع کی گئی ہے شرط ثانی ہے "تعدية حكم الاصل الخ" ذمی کے ظہار کو صحیح قرار دینے کیلئے جو علت (حضرات شوافع نے بیان کی ہے وہ) درست نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ ذمی کی طلاق جس طرح درست ہے اسی طرح ظہار بھی صحیح ہے مثل مسلمان کے کہ مسلمان کا ظہار جس طرح درست ہے (کیونکہ ذمی مکلف ہے) اذ لم یوجد الخ یہ دلیل ہے تعلیل کے عدم صحیح ہونے کی یعنی جبکہ شرط ثانی نہ پائی گئی ہو۔ (تعدیة الخ)

لکونه الخ:۔ تعلیل کے عدم صحت (جو کہ شرط ثانی کے نہ پائے جانے کی صورت میں تعلیل مستقیم نہ رہے گی) کی وجہ سے ذمی کے ظہار کی صحت نہ ہونے کی وجہ لکونه الخ مصنف رحمۃ اللہ ارشاد فرمارہے ہیں۔ یعنی ظہار جب پایا جائے شوہر کی جانب سے اپنی منکوحہ کے حق میں تو اس کا مقتضی ہے کہ زوجہ حرام ہو جائے تاوقتیکہ شوہر کفارہ ظہار ادا نہ کردے، اور شرط ثانی یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو بعینہ فرع کی جانب کہ کسی قسم کا تغیر نہ ہونے پائے مگر جب کہ ذمی کے کفارہ کو اگر درست تسلیم کرلیا جائے گا تو شرط ثانی کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

بایں وجہ کہ ظہار تو کفارہ تک منتہی ہوگا جب مسلمان کفارہ ظہار ادا کرے گا تو حرمت بدل جائے گی اور زوجہ حلال ہو جائے گی، بخلاف ظہار ذمی کے کہ وہ دائمی رہے گا اس وجہ سے کہ ذمی (بوجہ کافر ہونے کے) کفارہ کا اہل نہیں ہوسکتا کہ وہ کفارہ ظہار عبادت اور سزاء کے درمیان دائر ہے (ایک نوعیت میں وہ عبادت ہے تو دوسری نوعیت سے وہ سزا ہے) لہٰذا اگر ذمی کے کفارہ کو درست تسلیم کرلیا گیا بعینہ اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا کہ اس باب میں اصل (مقیس علیہ) مسلمان ہے اور فرع (مقیس) ذمی ہے اور مسلمان کے ظہار اور کفارہ (ذمی) کے ظہار میں فرق معلوم ہو گیا کہ مسلمان کا ظہار ختم ہو جائے گا کفارہ کے ادا کرنے سے مگر ذمی کا ظہار ختم نہ ہوگا کفارہ سے بھی کیونکہ کفارہ عبادت میں بھی شمار ہوتا ہے جو کہ کفر کے ساتھ معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا کفارہ ذمی قابل اعتبار نہیں ہوسکتا..... خوب غور کیجئے..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ذمی آزاد تو کرسکتا ہے (اہل تحریر میں داخل ہے) لیکن تحریر کی اہلیت نہیں رکھتا کہ جس تحریر کا نائب (بدل) روزہ ہے یعنی کفارہ ظہار میں آزاد نہ کرسکنے کی صورت میں اس کا بدل روزہ قرار دے دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ذمی (کافر) میں اس کی اہلیت نہیں ہے۔

(**فائدہ**) عبارت ھذا میں خالص ترجمہ قدرے غور کے بعد مذکورہ بالا تشریح سے اخذ ہوسکتا ہے۔

ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطىء؛ لأن عذرهما دون عذره، تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيرًا للأصل؛ فإن الشافعي يقول: لما عُذّر الناسي مع كونه عامدًا في نفس الفعل فلأن يُعذّر الخاطىء والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل أولى، ونحن نقول: إن عذرهما دون عذره؛ فإن النسيان يقع بلا اختيار، وهو منسوب إلى صاحب الحق، وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق، فإن الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه الإنسان، وألجأه إليه، فلم يكن عذرهما كعذر الناسي، فيفسد صومهما، وقد فرّعناهما فيما سبق على كون الأصل مخالفًا للقياس، ولا ضير فيه؛ فإن أكثر المسائل يتفرّع على أصول مختلفة. ولا يشترط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره، تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون النص في الفرع، وههنا النص المطلق عن قيد الإيمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار، فلا ينبغي أن تُقاس على رقبة كفارة القتل وتقيّد بالإيمان مثلها كما فعله الشافعي؛ لأنه لا يحتاج إلى القياس مع وجود النص، وهذا فيما يخالف القياس نص

الفرع، وأمّا فيما يوافقه فلا بأس بأن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعًا كما هو دأب صاحب الهداية يستدلّ لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيهًا على أنه لو لم يكن النص موجودًا ليثبت بالقياس أيضًا.

(ترجمہ وتشریح) :۔شرط ثالث "کون الفرع الخ" پر یہ تفریع ہے تعلیل برقرار نہیں رہ سکتی (اس وقت کہ) ناسی فی الغلط والے حکم کو متعدی کیا جائے مکرہ اور خاص کی جانب کہ جو حکم ناسی فی الفطر کا ہے اسی حکم کو متعدی کر دیا جائے افطار بالا کراہ والی صورت میں اور افطار بالحطاء والی صورت میں (حالانکہ) ناسی کا عذر اور ہے اور ان دونوں کا عذر دوسرا ہے اور جبکہ مقیس علیہ (اصل) اور مقیس (فرع) دونوں کی ایک نوعیت نہیں ہے دونوں میں مماثلت نہیں ہے تو پھر یہ قیاس کیسے درست ہوسکتا ہے کہ تیسری شرط کے خلاف ہونا لازم آئے گا۔ اگر عدم مماثلت کی صورت میں حکم ایک ہی کر دیا جائے گا چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان ہر سہ کا حکم ایک ہی ہے۔

لما الخ:۔اس وجہ سے کہ ناسی کا عذر مسلم ہے باوجود یہ کہ نفس فعل (یعنی اکل وشرب) میں وہ عائد ہے اور خاطی ومکرہ دونوں ہی نفس فعل میں عائد نہیں ہیں تو بدرجہ اولیٰ روزہ خطاء اور اکراہ سے افطار نہ ہوگا۔ونحن نقول الخ ناسی اور ان دونوں کے اعذار میں تفاوت ہے۔ یکساں نہیں ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ نسیان غیر اختیاری طور پر واقع ہوتا ہے جو کہ صاحب حق کی جانب منسوب ہوگا یعنی حق تعالیٰ شانہ کی جانب اور خاطی اور مکرہ کا فعل اختیاری ہے صاحب حق کی جانب سے منسوب نہ ہوگا کہ خاطی کو روزہ یاد ہے البتہ وہ احتیاط میں کوتاہی کرتا ہے (مثلاً) بوقت مضمضہ، یہاں تک کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہو جاتا ہے اور مکرہ کہ اس پر ایک انسان نے اکراہ کیا اور افطار پر اس کو مجبور کر دیا ظاہر ہے کہ ان دونوں کا عذر ناسی فی الافطار کے عذر کے مماثل نہیں ہے (جو کہ شرط ثالث کے خلاف ہو گیا کہ مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں مماثل ہوں) پس خاطی اور مکرہ دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

ولا يشترط الخ:۔یہ شرط رابع پر تفریع ہے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کیلئے ایمان شرط نہیں ہے اس وجہ سے کہ ایمان کی شرط لگانے میں حکم کا متعدی کرنا لازم آتا ہے ایسے امر میں کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ تعدیہ نص کو متغیر کر کے ہوگا۔

(فائدہ) جبکہ شرط رابع ہے کہ فرع میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اس وقت اس کیلئے قیاس کی ضرورت ہوگی اور جب کہ نص وارد شدہ ہے تو پھر اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

اب اس شرط رابع کے خلاف کرنا لازم آتا ہے ایمان کے ساتھ مشروط کرنا کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کیلئے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی طرح فرمایا ہے کہ کفارہ قتل میں جبکہ نص سے ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان مذکورہ بالا دونوں میں وہ قید نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہے تو ان دونوں کو قیاس کر لیا کفارہ قتل پر۔ حالانکہ نص وارد ہو جانے کی صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں باقی رہ جاتی۔

وهذا الخ:۔اور یہ قیاس کا معتبر نہ ہونا جبکہ فرع کیلئے حکم نص وارد شدہ ہے اس وقت ہے جبکہ وہ قیاس نص فرع کے مخالف ہو اور اگر وہ قیاس نص کے موافق ہے تو اب اس قیاس کے (اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کے) ذریعہ حکم ثابت کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا بایں صورت کہ نص اور قیاس دونوں ہی سے حکم ثابت کر دیا جائے گا۔

چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی طریقہ ہے کہ وہ ہر حکم پر عقل ونقل دونوں سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ اس امر پر متنبہ کرنے کیلئے اگر نص ثابت کرنے والی نہ بھی ہو تب سب حکم قیاس سے ثابت ہوسکتا ہے۔

والشرط الرابع: أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله، إنما صرّح بقيد الرابع لئلا يتوهّم أن الشرط الثالث لما تضمّن شروطًا أربعة كان هذا شرطًا سابعًا، فأطلق الرابع تنبيهًا على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم النص أن لا يتغيّر عما كان عليه سوى أنه تعدى إلى الفرع فعمّ. وإنما خصّصنا القليل من قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء، جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم:أن لا يتغيّر حكم الأصل بعد التعليل، وفي قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام لما علّلتم حرمة الربا بالقدر والجنس، وعدّيتم إلى غير الطعام، فقد خصّصتم القليل من النص الدال على حرمة الربا فى القليل والكثير، وأقصرتم حرمة الربا على الكثير فقط؟ فأجاب بأنّا إنما خصّصنا القليل من هذا النص؛ لأن استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره فى الأحوال، ولن يثبت ذلک إلا فى الكثير، يعنى إن المساواة مصدر، وقد وقع مستثنى من الطعام فى الظاهر، ولا يصلح أن يكون مستثنى منه فى الحقيقة، فلابد من تأويل فى أحدهما؛ فالشافعى يأوّل فى المستثنى ويقول: معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا طعامًا مساويًا بطعام مساوٍ، فالطعام المساوى بالمساوى صار حلالًا، وما سواه كله يبقى حرامًا، فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة، وهى الأصل فى الأشياء عنده. ونحن نؤوّل فى المستثنى منه، ونقدّر هكذا: لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الأحوال إلّا فى حال المساواة، والأحوال ثلاثة: وهى المساواة، والمفاضلة، والمجازفة، وكلها أحوال الكثير، فتحلّ منه المساواة، وتحرم المفاضلة والمجازفة، والقليل غير متعرّض به أصلًا، لا فى المستثنى ولا فى المستثنى منه؛ فبقى على الأصل الذى هو الإباحة، فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين. لا يقال: إن القلة أيضًا حال، فتبقى فى المستثنى منه، فتكون حرامًا؛ لأنّا نقول: إنها حال بعيد غير متداول فى العرف، والأقرب بالمساواة هو الحال التى للكثير، فلا يُراد بالمستثنى منه إلا أحوال الكثير لا القليل، فصار التغيير بالنص أى بدلالة النص حال كونه مصاحبًا للتعليل، لا به، أى بالتعليل كما ظننتم.

(ترجمہ وتشریح):۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس جگہ الشرط الرابع اس وجہ سے فرمایا کہ گزشتہ عبارات میں شرائط اربعہ جو کہ ضمناً بیان ہوئی ہیں کہ ان کا تعلق شرط ثالث سے تھا ان سے ممتاز ہوجائے اور معلوم ہوجائے کہ قیاس کی شرائط کی یہ شرط رابع ہے اب یہ شرط سابع ہوجائے گی اس اعتبار سے کہ شرط ثالث متضمن ہے چار شرطوں کو اور اس کے علاوہ یہ تیسری ہے کل مجموعہ سات ہوجاتی ہیں، ان یبقی حکم الخ:۔ یعنی حکم نص میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو۔ وہ اسی معنی پر قائم رہے جس معنی پر وہ

قیاس کرنے سے قبل تھا اور متعدی الی الفرع کے علاوہ وہ معنی ہوں گے۔ یہاں تک کہ شرائط قیاس کا بیان ختم ہوگیا۔

وانما الخ:۔ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے تقریر سوال یہ ہے کہ جبکہ قیاس کے معتبر ہونے میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد متغیر نہ ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "لاتبیعوا الطعام بالطعام الخ" میں جبکہ احناف نے حرمت ربوی کی علت قدر مع الجنس ہونا تسلیم کیا ہے اور اس پر قیاس کر کے احناف نے اس حکم کو متعدی کیا ہے علاوہ مطعومات کے بھی تو پھر اے احناف! تم نے قلیل مقدار کو کیوں خاص کرلیا نص میں سے جبکہ وہ نص دلالت کرتی ہے، حرمت ربوی پر بہر صورت عام ہے کہ قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار مگر تم نے اس نص کو کثیر مقدار پر ہی قصر کرلیا ہے جو کہ تخصیص ہے (نص میں تغیر ہے)؟

جواب! ہم نے جو تخصیص کی ہے وہ اسی نص سے کی ہے قال "الاسواء بسواء" جبکہ آپ نے کلام میں استثناء فرمایا ہے (اور) استثناء کرنا تساوی کی حالت میں دلالت کرتا ہے، صدر کلام کے عام ہونے پر تمام احوال میں اور یہ تساوی ثابت نہیں ہوسکتی مگر کثیر مقدار میں۔ یعنی المساواۃ مصدر ہے اور وہ واقع ہوا ہے، الطعام سے مستثنیٰ ظاہر میں اور حقیقتاً مستثنیٰ منہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک میں تاویل کرنا ضروری ہوگا۔

اب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تاویل کرتے ہیں کہ مستثنیٰ میں اور اس کے معنی تاویل کے بعد یہ فرماتے ہیں "لاتبیعوا الخ" کہ قلیل اور کثیر سب ہی میں مساوات ہونا لازم ہے حلت کیلئے اور (اشیاء میں) حرمت اصل ہے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ ونحن الخ اس کے برخلاف احناف نے تاویل کی مستثنیٰ منہ میں اور احناف عبارت کو اس طرح مقدر تسلیم کرتے ہیں۔ "لاتبیعوا الخ" اور حالات کی تین شکلیں ہیں۔ (۱) المساوات برابری (۲) المفاضلۃ زیادتی (۳) المجازفۃ اندازہ اور یہ سب ہی شکلیں کثیر والی صورت کی ہیں۔ لہٰذا کثیر مقدار میں مساوات والی شکل حلال کی اور مجازفہ اور مفاضلہ والی شکلیں حرام کی ہوں گی اور قلیل والی صورت پر کوئی تعارض نہیں کیا اصلاً یعنی نہ مستثنیٰ میں اور نہ مستثنیٰ منہ میں۔ لہٰذا نص (مقیس علیہ) اپنی اصل پر قائم ہے یعنی اباحت پر لہٰذا ایک مشت طعام کی بیع دو مشت طعام (ہم جنس میں) جائز ہے۔

لایقال الخ:۔سوال پیدا ہوتا ہے کہ قلت بھی ایک حالت ہے جو کہ عموم احوال میں ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ منہ میں داخل ہے لہٰذا یہ حالت بھی حرمت میں داخل ہونا ضروری ہے؟

جواب! یہ قلت والی حالت ہے جو کہ عرف میں مروج نہیں اور مساوات میں اقرب حالت کثیرہ ہے لہٰذا مستثنیٰ منہ میں احوال کثیرہ ہی مراد ہوسکتی ہیں نہ کہ قلیل والی حالت۔

فصار الخ:۔اس تفصیل سے یہ نتیجہ معلوم ہوا کہ تغیر اگر پایا گیا ہے تو وہ بھی نص سے ہی ثابت شدہ ہے یعنی نص سے دلالۃً یہ تغیر معلوم ہوا ہے درانحالیکہ وہ تغیر تعلیل کیلئے اس کے ساتھ ہے (اور یہ صورت نہیں کہ) تغیر اس تعلیل سے ہوگیا جیسا کہ معترضین حضرات گمان کرتے ہیں۔

وإنما سقط حق الفقير في الصورة، جواب سؤال آخر، تقريره: أن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم حيث قال: في خمس من الإبل شاة، وأنتم علّلتم صلاحيتها للفقير بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما كان كذلك يجوز أداؤه، فيجوز أداء القيمة أيضًا إليه، فأبطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحًا؟ فأجاب بأنه إنما سقط حق الفقير في

صورة الشاة، وتعدّى إلى القيمة بالنص لا بالتعليل؛ لأن الله تعالى وعد أرزاق الفقراء، بل أرزاق تمام العالم في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾، وقسّم لكل واحد منهم طرق المعاش، فأعطى الأغنياء من الزراعة والتجارة والكسب. ثم أوجب مالاً مسمّى على الأغنياء لنفسه، وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى أوّلاً في يده كما قيل: الصدقة تقع في كفّ الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير، ثم أمر الأغنياء بإنجاز المواعيد من ذلك المسمّى الذي أخذه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ الآية، وبقوله: خذها من أغنيائهم، وردّها إلى فقرائهم، وإنما فعل كذلك لئلا يتوهّم أحد أن الله لم يرزق الفقراء، ولم يُوفِ بعهده في حقّهم، بل رزقهم الأغنياء، ولهذا قيل: إن اللام في قوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، لا لام التمليك؛ لأن الله تعالى هو يملكها، ويأخذها، ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطى الأغنياء كذلك.

(ترجمہ وتشریح):۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اور سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں تقریر سوال یہ ہے کہ شریعت نے سوائم میں زکوٰۃ فرض کی ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "فی خمس من الخ" (اور) اس میں بکری کو واجب کیا ہے احناف نے علت بیان کی کہ بکری مال ہے جو کہ فقیر کی ضرورتوں کیلئے مفید ہے اور مناسب ہے۔ لہٰذا (اس علت پر قیاس کرتے ہوئے احناف فرماتے ہیں کہ) ہر وہ شی جو اس نوعیت کی (اس میں یہ علت صلاح للحوائج) پائی جائے وہ شی زکوٰۃ میں ادا کی جاسکتی ہے۔ پس قیمت بھی زکوٰۃ میں فقیر کو دی جاسکتی ہے۔

اے احناف! تم نے بکری کی قید کو اٹھا دیا (باطل کر دیا) جو کہ نص سے صراحتاً مفہوم ہو رہی ہے جو کہ خلاف نص ظاہر کے ہے؟ جواباً یہ عبارت وانما سقط الخ بیان فرمائی ہے یعنی صورتاً حق فقیر (بکری میں) ساقط ہوا ہے نہ کہ حقیقتاً اور اس کو متعدی کر دیا ہے قیمت کی جانب۔

بالنص الخ:۔ اور یہ تعدی صورتاً (بھی) نص سے ثابت شدہ ہے کہ نص سے دلالۃً یہ تعدی مفہوم ہوتی ہے تعلیلاً نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے فقیر کو رزق پہنچانے کا بلکہ تمام عالم کو چنانچہ اس آیت میں ہے "وما من دابۃ الخ" اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کیلئے معاش کی شکلوں کو تقسیم فرما دیا ہے کہ اغنیاء کو زراعت، تجارت اور کسب کی صورت میں عطاء فرمایا ہے، ثم الخ اور جن نصوص میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے وہ درحقیقت حق تعالیٰ شانہ نے اپنا حق بیان اور فرض کیا ہے۔ مالداروں کے ذمہ (اور) مال مسمّی کو واجب کیا ہے اور وہ مال مسمّی (مثلاً سوائم میں) بکری ہے جس کو اولاً اللہ تعالیٰ اپنے دست حق میں لیتے ہیں چنانچہ بعض کا مقولہ ہے "الصدقۃ الخ" صدقہ فقیر کے ہاتھ میں جانے سے قبل رحمٰن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے (اس کے بعد فقیر کے ہاتھ میں آتا ہے)۔

ثم الخ:۔ اغنیاء پر واجب قرار دینے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کو حکم فرمایا ہے وعدوں کو پورا کرنے کیلئے ان اموال مسمّی کے ذریعہ جو مال اغنیاء سے لیا گیا ہے اور وہ امر اس ارشاد میں ہے "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ" اور وہ امر اس ارشاد نبوی میں ہے "خذھا من اغنیائھم الخ" اور اللہ تعالیٰ نے یہ صورت اور یہ حکم اس وجہ سے دیا ہے تاکہ کوئی بندہ یہ وہم نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا اور اپنے وعدہ کو پورا نہیں فرمایا غرباء، فقراء کے حق میں (صرف) اغنیاء ہی کو رزق

عطاء فرمایا ہے۔

ولھذا الخ:۔ چونکہ زکوۃ حق اللہ ہے مثل نماز اور روزہ کے حق فقیر نہیں تو اس حقیقت کے پیش نظر بعض علماء فرماتے ہیں کہ للفقراء الخ میں لام "لام العاقبہ" ہے اور لام تملیک نہیں اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ ہی درحقیقت ان اموال زکوۃ کا مالک ہوتا ہے اور ان کو لیتا ہے اس کے بعد فقراء کو عطاء فرماتے ہیں اپنی ذات سے کہ جس طرح اغنیاء کو عطاء فرماتے ہیں۔

وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد، أي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل إنجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها؛ فإن المواعيد الخُبز، والإدام، والحطب، واللباس وأمثاله، والشاة لا توفي إلّا بالإدام، فكان إذنًا بالاستبدال دلالةً بأن تُستبدل الشاة بالنقدين، فيقضي منهما كل حوائجه. واعترض عليه بأنه إنما يكون إذنًا به إذا كانت أرزاقهم منحصرة على الشاة، بل أعطاهم الحنطة من صدقة الفطر، وأعطاهم كل حبوب من العُشر، وأعطاهم الكسوة من كفارة اليمين، وأعطاهم الأجناس الأخر من خُمس الغنيمة؟ وأجيب بأن الزكاة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين؛ إذ هي فرض كالصلاة، فكان المصرف الأصلي للفقراء هي الزكاة، بخلاف الغنيمة، فإنه قلّما تقع الغنيمة بين المسلمين، وإن وقعت فقلّما تقسّم على نحو الشريعة، وكذا الكفارة؛ إذ ربّما لم يكن أحد منهم حانثًا مدةً مديدةً، وكذا العُشر؛ إذ ربّما لم يزرع الأرضَ العشريةَ أحدٌ، وكذا صدقة الفطر؛ إذ ربّما لم يخرجها أحد، وليس لها مُطالبٌ من الله أصلاً، فلم تبق إلّا الزكاة، فكانت هي مرجعَ كل الحوائج.

(ترجمہ وتشریح) :۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں (فقراء) سے جو وعدے کئے ہیں ان کی تعداد اور انواع واقسام بکثرت ہیں لہٰذا اختلاف مواعید کے ساتھ وعدوں کو پورا کرنا صرف ایک مال مسمی (بکری) سے خلاف احتمال ہے کہ مواعید میں مثلاً روٹی، سالن، لکڑی، لباس (وغیرہم) ضروریات ہیں اور بکری سے صرف سالن کی ضرورت ہی پوری ہوسکتی ہے۔ لہٰذا دلالۃً اللہ تعالیٰ کی جانب سے اجازت ہوگئی تبدیلی کردینے کی (کہ بکری کا بدل یعنی اس کی قیمت دے دی جائے) کہ سونے اور چاندی (دینار ودرہم) کے ذریعہ (بھی ادائیگی زکوۃ ہوسکتی ہے تاکہ) فقراء اپنی تمام ضروریات کو پورا کرلیں۔

اعتراض الخ:۔ ایک اعتراض یہ بھی اس مذکورہ بالا تفصیل پر ہوسکتا ہے کہ فقراء اور مساکین کی روزی (رزق) صرف بکری ہی پر تو منحصر نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اور کچھ ان کو منجانب اللہ عطاء نہ ہوگا اس وجہ سے اس استدلال کی اجازت دے دی جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے مختلف صورتوں میں جملہ حوائج اور اشیاء ضروریہ کی تکمیل کے راستے مقرر فرمادیئے ہیں مثلاً (صدقۃ الفطر کے ذریعہ گیہوں وغیرہ) اور کفارۂ یمین کے ذریعہ کپڑا اور مال غنیمت کے پانچویں حصہ (خمس) سے دیگر اجناس ان کو عطاء کی گئیں ہیں؟

واجیب الخ:۔ شارح رحمۃ اللہ نے اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے زکوۃ ایک ایسا فریضہ ہے جو کہ مسلمانوں کے ہر شہر میں ادا کیا جاتا ہے کوئی شہر ایسا نہیں ہوگا جس میں اس کی ادائیگی نہ ہوتی ہو جس طرح نماز، اس وجہ سے کہ زکوۃ فرض ہے اور زکوۃ کا مصرف حقیقی فقراء اور مساکین ہی ہیں بخلاف مال غنیمت کے کہ وہ بہت ہی کم واقع ہونے والا ہے مسلمانوں کے

درمیان اور اگر وہ حاصل بھی ہو جائے تو بہت ہی کم اس کی تقسیم عمل میں آئے گی اور اسی طرح کفارہ کی نوعیت ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ایک زمانہ دراز تک کوئی شخص بھی حانث نہ ہو اور اسی طرح یہ بھی امکان ہے کہ عشری زمین میں کاشت نہ کی جائے اور یہی صورت ہو سکتی ہے کہ صدقۃ الفطر کوئی ادا نہ کرے کہ اصلاً اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا (کہ کوئی عامل وصول کرنے کیلئے آئے جس طرح زکوٰۃ سوائم میں بالخصوص عامل ہوتا ہے، دارالاسلام میں) ان تمام تفصیلات کے بعد صرف زکوٰۃ ہی باقی رہ جاتی ہے جملہ ضروریات کیلئے کہ فقراء اس سے اپنی ضروریات کی تکمیل کر لیں۔

وركنه ما جعل علما على حكم النص، وهو المعنى الجامع المسمى علّة سمّاه ركنًا؛ لأن مدار القياس عليه لا يقوم القياس إلا به، وسماه علمًا؛ لأن علل الشرع أمارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه، والموجب الحقيقي هو الله تعالى، وإنما اختلفوا في أن ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط أم في الأصل أيضًا؟ والظاهر هو الأول على ما ذهب إليه مشائخ العراق؛ لأن النص دليل قطعي، وإضافة الحكم إليه في الأصل أولى من إضافته إلى العلة، وإنما أضيف في الفرع إليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص، وقيل: أضيف حكم الأصل والفرع جميعًا إلى العلة؛ لأنه ما لم يكن لها تأثير في الأصل كيف تؤثّر في الفرع. مما اشتمل عليه النص، أي حال كون ذلك العلم ممّا اشتمل عليه النص إمّا صيغةً كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس، أو بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ قیاس کیلئے امور اربعہ میں سے دوسرا امر رکن قیاس ہے اب اس کی تفصیل شروع فرماتے ہیں۔ قیاس کا رکن وہ شئی ہے کہ اس کو حکم نص پر علم بنا دیا گیا ہو۔

مصنف رحمۃ اللہ نے اپنی عبارت میں ماجعل الخ سے جو معنی بیان کئے ہیں درحقیقت جامع معنی ہیں (اور) اس کو علت سے موسوم کیا گیا ہے اور اس کو رکن اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ اس پر قیاس کا مدار ہے اس کے بغیر قیاس قائم ہی نہ رہے گا اور اس کا نام رکھا ہے علم اس وجہ سے کہ شریعت کی علتیں، حکمت شریعت کیلئے علامات اور معرفات ہیں اور حکم پر علامت کا درجہ رکھتی ہے چونکہ موجب اصلی تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

وانما الخ:۔ اہل اصول میں اس پر اختلاف ہے کہ یہ مذکورہ معنی صرف فرع کیلئے ہی حکم شرعی پر علامت ہیں یا اصل میں بھی علامت کا درجہ اس معنیٰ کو حاصل ہوگا؟ امر ظاہر تو قول اول ہی ہے اور مشائخ عراق نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے اس وجہ سے کہ نص دلیل قطعی ہوتی ہے اور حکم شرعی کی اضافت کرنا نص کی جانب اصل (مقیس علیہ) میں اولیٰ ہے اس سے کہ اس کی اضافت کی جائے، علت کی جانب (البتہ) حکم کی اضافت فرع میں علت کی جانب کرنا بوجہ ضرورت کے ہے کیونکہ اس میں کوئی نص نہیں پائی گئی اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ حکم اصل (مقیس علیہ) اور حکم فرع دونوں کی اضافت علت کی جانب ہوگی اس وجہ سے کہ جب علت کی کوئی تاثیر اصل میں نہیں پائی گئی تو وہ اپنا اثر فرع میں کیسے ڈال سکتی ہے۔

مما اشتمل الخ:۔ شارح رحمۃ اللہ نے اشارہ فرمایا کہ یہ عبارت حال ہے علماً سے یعنی ماجعل علماً حال کون

ذلك العلم الخ۔ یعنی جس شی کو علم قرار دیا ہے وہ اس وقت ہے جبکہ وہ شی ایسی ہو کہ اس پر نص کی شمولیت ہو سکتی ہے۔ (یا شمولیت پائی جاتی ہے)

اما الخ:۔ اشتمال کی تفصیل یا تو یہ اشتمال صیغہ کی صورت میں ہو جیسا کہ ربوی والی نص شامل ہے کیل اور جنس پر۔ یا یہ شمولیت بغیر صیغہ کے ہو جیسا کہ بیع آبق کی نہی (ترمذی کی روایت ہے عن حکیم بن حزام قال نهاني رسول الله ﷺ ان ابيع ماليس عندي۔ ۱۲/ اسلام غفرلہ) والی نص شامل ہے اس علت پر کہ بائع عاجز ہوتا ہے اس کے سپرد کرنے سے۔

وجعل الفرع نظيرًا له، أى للأصل في حكمه بوجوده فيه، أى وجود ذلک المعنى في الفرع، ويفهم من ههنا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم، وإن كان أصل الركن هو العلّة. ثم شرع في بيان أن ذلک المعنى يكون على عدّة أنحاء فقال: وهو جائز أن يكون وصفًا لازمًا وعارضًا، فالوصف اللازم أن لا ينفکّ عن الأصل كالثمنية علّة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفکّ عنهما؛ لأنهما خُلقا في الأصل على معنى الثمنية، وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتِبرهما وحُليّمها، فيكون في حُلي النساء الزكاة لِعلّة الثمنية، والشافعي يعلّل حرمة الربا بها، وهي غير متعدّية إلى شيء، والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام: فإنها دَم عرق انفجر علّة لوجوب الوضوء في المستحاضة، وهي عارضة للدم؛ إذ لا يلزم أن يكون كل دم العرق منفجرًا، فأينما وجد انفجار الدم، سواء كان للمستحاضة أو لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء. واسمًا، عطف على قوله: وصفًا ومقابل له، أى يجوز أن يكون ذلک المعنى اسمًا كالدم في عين هذا المثال، وهو قوله: فإنها دم عرق انفجر، فإنه إن اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للاسم، وإن اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مرّ.

(ترجمه وتشريح) :۔اور فرع کو اس کے حکم میں اصل (مقیس علیہ) کے مماثل کر دیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ فرع (مقیس) میں موجود ہے (جس کی بنیاد پر قیاس کیا گیا ہے) اس مقام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیاس کے ارکان چار ہیں (۱) اصل ''مقیس علیہ'' (۲) فرع مقیس (۳) علت ''جس کی بنیاد پر قیاس ہوتا ہے یعنی مدار قیاس'' (۴) حکم یعنی مقیس علیہ ''اصل'' کا حکم۔ اگر چہ رکن اعظم علت ہے اور یہ رکن اعظم اس وجہ سے ہے کہ اگر علت اصل اور فرع میں ایک نہ ہوگی تو قیاس کا وجود نہ ہوگا اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ اس معنی (یعنی علت جامعہ) کی مختلف صورتوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

وهو الخ:۔ سے اسی کا بیان ہے! ہو یعنی المعنی الذی جعل علما علی حکم النص وہ معنی اصل (مقیس علیہ) کیلئے وصف لازم کی حیثیت سے ہوں یا وصف عارضی کی حیثیت سے (دونوں صورتیں) جائز ہیں۔ ثمنیت وصف لازم ہے جو کہ کسی بھی حالت میں ان سے جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ ان ہر دو کی خلقت اصل میں ثمنیت کے معنی ہی کیلئے ہوتی ہے اور وہ ثمنیت مشترک ہے سونے اور چاندی کے ڈھلے (بنے) ہوئے سکوں میں اور ان کے ٹکڑوں اور زیوروں میں لہٰذا عورتوں کے زیور میں زکوٰۃ اس (علت کی) وجہ سے ہوگی کہ اس میں ثمنیت موجود ہے، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ حرمت ربوی کی علت (حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک اثمان مع الجنس علت ربوی ہے تفصیل گزر چکی ہے۔۱۲منہ) بیان کرتے ہیں ثمنیت کے ساتھ حالانکہ ثمنیت کسی (دوسری) شئی کی جانب متعدی ہونے والی نہیں ہے۔

الوصف العارض الخ:۔یعنی وہ وصف جو کہ اصل (مقیس علیہ) سے جدا ہو سکے مثلاً الانفجار آپ ﷺ کے اس ارشاد "فانهادم عرق الخ" میں انفجار علت ہے مستحاضہ عورت کیلئے وضوء کے واجب ہونے میں اور وہ علت عارض ہے خون کیلئے۔(کہ غیر منفک نہیں ہے) اس وجہ سے کہ دم عرق ہر ایک ہی معنی والا ہی ہو، لہٰذا یہ انفجار دم جہاں پایا جائے عام ہے کہ وہ مستحاضہ کیلئے یا غیر مستحاضہ کیلئے سبیلین کے علاوہ میں وضوء اس دم سائل سے واجب ہو جائے گا۔

واسما الخ:۔اس کا عطف وصفا پر ہے یعنی جائز ہے کہ یہ معنی من حیث الاسم (یعنی اسم جنس) ہوں جیسا کہ مثال مذکورہ میں الدم جو کہ اسم موضوع ہے اسم مشتق نہیں اور اس ارشاد نبوی ﷺ "فانهادم الخ" میں اگر لفظ دم کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ اسم کی مثال ہوگی اور اگر اس میں انفجار کے معنی کا اعتبار ہوا ہے تو یہ مثال ہوگی وصف عارض کیلئے۔

وجليًا وخفيًا، الظاهر أنه تقسيم للوصف كاللازم والعارض، فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل أحد كالطواف لسؤر الهرة في قوله: إنها من الطوّافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربا عندنا القدر والجنس، وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الأثمان، وعند مالك الاقتيات والادّخار. **وحكمًا**، هذا معطوف على قوله: وصفًا ومقابل له، أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكمًا شرعيًا جامعًا بين الأصل والفرع كما روى أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي قد أدركه الحج، وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة، أفتجزى أن أحجّ عنه؟ فقال: أرأيتِ لو كان على أبيك دَين فقضيته أمَا كان يقبل منك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحقّ بالقبول، فقاس النبي ﷺ الحج على دين العباد، والمعنى الجامع بينهما هو الدَين، وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الأداء، والوجوب حكم شرعي. **وفردًا وعددًا**، الظاهر أنه أيضًا تقسيم للوصف، فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده والجنس وحده لحرمة النسأ، والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل، والحاصل أن قوله: اسمًا وحكمًا لا شبهة في أنه مقابل للوصف، وأن قوله: لازمًا وعارضًا لا شك في أنه قسم للوصف، وأما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد أورده على سبيل المقابلة والتداخل، والظاهر أنه قسم للوصف؛ إذ لم نجد له مثالاً إلا في قسم الوصف، وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقًا في عرفهم سواء كان وصفًا أو اسمًا أو حكمًا على ما سيأتي، وهذا كله من تفنن فخر الإسلام، والناس أتباع له.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔الجلاء:۔یعنی صراحتاً نص میں موجود ہونا اور خفی اس کی ضد ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے ظاہر یہ ہے کہ یہ تقسیم بھی وصف ہی کی ہے جیسا کہ لازم اور عارض دونوں ماقبل میں بیان کی گئیں ہیں۔

فـالوصف الخ:۔وصف جلی وہ ہے جو کہ ہر شخص کی سمجھ میں آجائے جیسا کہ سورہرۃ میں طواف وصف جلی ہے جس کا بیان اس ارشاد نبوی ﷺ "انها من الخ" میں ہے اور وصف خفی وہ ہے جو کہ بعض لوگوں کو سمجھ میں آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے۔جیسا کہ ربوٰی کی علت میں۔احناف کے نزدیک القدر مع الجنس اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیت اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک صلاحیت قوت اور ذخیرہ بنا کر رکھنے والی اشیاء (اور اثمان میں ثمنیت)

وحكما الخ:۔اس کا عطف وصفا پر ہو رہا ہے۔یعنی جائز ہے کہ ہوں یہ معنی باعتبار حکم شرعی کے جو کہ جامع ہو اصل اور فرع کے درمیان۔جیسا کہ روایت ہے کہ ایک عورت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میرے والد نے حج کو پالیا (یعنی ان پر حج فرض ہو گیا ہے) اور وہ بوڑھے ہیں۔سواری پر بیٹھ (بھی) نہیں سکتے ہیں کیا یہ جائز ہے کہ میں ان کی جانب سے حج ادا کر دوں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا! تیرا خیال کیا ہے کہ اگر تیرے والد کے ذمہ قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا (نہ) کرتی؟ کیا وہ تیری جانب سے ادائیگی قابل قبول نہ ہوتی؟ اس عورت نے جواب دیا بیشک ادا کرتی اور وہ قابل قبول بھی ہوتی۔آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: پس اللہ تعالیٰ کا قرضہ زیادہ حقدار ہے کہ اس کو قبول کیا جائے۔ آپ ﷺ نے اس ارشاد میں حج کو بندوں کے دین (قرض) پر قیاس فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جامع معنیٰ ہیں دین اور دین کا مطلب ہے "حق ثابت في الذمة" یعنی وہ حق جو کہ کسی کے ذمہ میں ثابت ہو اور واجب الاداء بھی ہو اور (یہ) وجوب حکم شرعی ہے۔

فردا الخ:۔بظاہر یہی ہے کہ یہ بھی تقسیم وصف کیلئے ہو۔فالوصف الخ:۔یعنی وصف فرد جو کہ چند اجزاء سے مرکب نہ ہو جیسا کہ منفرد طور پر علت کا ہونا کیل اور وزن کے ساتھ یا منفرد طور پر جنس کا ہونا حرمت نساء کیلئے۔

(فائدہ) چنانچہ یہ جائز نہیں کہ ایک صاع گیہوں کی بیع کی جائے ایک صاع گیہوں ادھار کے عوض النساء تاخیر کرنا ادھار کرنا۔

والوصف العدد الخ:۔یعنی وہ وصف جو کہ چند امور سے مرکب ہو جیسا کہ قدر مع الجنس علت ہے زیادتی کے حرام ہونے کیلئے۔

الحاصل الخ:۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت اسماً اور حکماً یہ دونوں بلاشبہ وصف کیلئے مقابل ہیں اور مصنف کی عبارت لازماً وعارضاً دونوں وصف کی قسمیں ہیں بلاشبہ اور الجلی اور الخفی اور اسی طرح الفرد اور العدد تو ان امور کو مصنف نے بیان کیا ہے برائے مقابلہ اور از روئے تداخل اور ظاہراً یہی ہے کہ یہ بھی وصف کی اقسام ہیں کیونکہ ہم ان میں سے ہر ایک کیلئے کوئی مثال بجز قسم وصف کے نہیں پائی گئی لہٰذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ بھی اقسام ہیں وصف کی اور تحقیق کہ موسوم کیا گیا ہے اہل اصول کے طرف میں اس اسم سے "المعنى الجامع الوصف" اور یہ علی الاطلاق اس اسم سے موسوم کیا گیا ہے عام ہے کہ وہ معنی من حيث الوصف ہو یا من حيث الاسم یا من حيث الحكم ہو۔چنانچہ اس کی تفصیل بہت جلد متن میں آرہی ہے یہ حضرت فخر الاسلام رحمہ اللہ بیان کردہ تفصیل ہے اور دوسرے حضرات ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔

ويجوز في النص وغيره إذا كان ثابتًا به، أي يجوز أن يكون ذلك المعنى منصوصًا في النص كالطواف في سؤر الهرة، وأن يكون في غير النص ولكن ثابتًا به كالأمثلة التي مرّت الآن. ثم شرع في بيان ما يعلم به أن هذا الوصف وصف دون غيره، فقال: ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته، فإن الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى، فكما يشترط في الشاهد للقبول أن يكون صالحًا وعادلاً فكذا في الوصف، وكما أن في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف. ثم بيّن معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللفّ، فبدأ أوّلاً بذكر العدالة بقوله: بظهور أثره في جنس الحكم المعلّل به، أي بأن ظهر أثر الوصف في جنس الحكم المعلّل به من خارج قبل القياس، وإن ظهر أثره في عين ذلك الحكم المعلّل به منه فبالطريق الأولى، وجملته ترتقي إلى أربعة أنواع: الأول: أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم، وهو متفق عليه كأثر عين الطواف في عين سؤر الهرة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم، وهو الذي ذكره المصنف كالصغر ظهر تأثيره في جنس حكم النكاح، وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح. والثالث: أن يؤثّر جنسه في عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلاة المتكثرة بعذر الإغماء، فإن لجنس الإغماء وهو الجنون والحيض تأثيرًا في عين إسقاط الصلاة. والرابع: ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض، فإن لجنسه وهو مشقّة السفر تأثيرًا في جنس سقوط الصلاة وهو سقوط الركعتين. وهذه الأقسام كلها مقبولة، وقد أطال الكلام فيها صاحب التوضيح.

(ترجمہ وتشریح):۔اور جائز ہے کہ یہ معنی نص میں منصوص ہوں (یعنی صراحتاً مذکور ہوں) جیسا کہ طواف کو بیان کر دیا ہے سور ہرۃ میں اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ معنی نص کے علاوہ میں موجود ہوں لیکن نص سے ثابت ہوں جیسا کہ ابھی ان کی مثالیں گزر چکی ہیں اس بیان کے بعد مصنف رحمہ اللہ ان امور کو بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ وصف ہے اور اس کے علاوہ نہیں۔

ودلالة الخ:۔اور دلالت ہونا وصف کے علت ہونے کی کہ وہ علت اس کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ علت عادل ہونے کی چونکہ وصف قیاس میں بمنزلہ شاهد في الدعوىٰ کے ہے لہٰذا جس طرح شاہد کی شہادت قبول کرنے کیلئے کہ وہ شاہد صالح ہو اور عادل ہو پس اسی طرح وصف میں بھی یہ شرط (کے درجہ میں) ہے اور جس طرح شاہد میں صلاح کی تحقیق سے قبل عمل کرنا درست نہیں اور نہ عمل کرنا واجب ہے عدالت کے ثابت ہونے سے قبل پس یہی نوعیت ہے وصف میں بھی اس قاعدہ کو بیان کرنے کے بعد مصنف وصف کی صلاح اور عدالت کے معنی کو بیان کرتے ہیں اور یہ بیان اجمالی بیان مذکورہ کی ترتیب کے خلاف ہے مصنف رحمہ اللہ نے ابتداءً عدالت کے ذکر کو بیان فرمایا ہے۔

بظہور اثرہ الخ:۔ یعنی وصف کا اثر معلل بہ کے جنس حکم میں ظاہر ہوجائے (اور یہ ظہور) قیاس سے قبل خارج سے ہونا چاہئے اور اگر ظاہر ہوجائے وصف کا اثر معلل بہ کے عین پر اسی حکم ہی میں ظاہر ہوجائے تو بدرجہ اولیٰ اس علت وصف میں صلاحیت ہے علت ہونے کی۔

اس میں چار شکلیں حاصل ہوتی ہیں۔(۱) اس عین وصف ہی کا اثر ظاہر ہوجائے اس معلل کی ذات ہی میں اس کا حکم اس میں کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ عین طواف کا اثر عین سورہ ہرۃ میں۔(۲) اس معلل بہ کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو۔ یہ وہ صورت ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے متن میں بیان فرمایا ہے، جیسا کہ الصغر یہ ایک علت ہے اس کا اثر ظاہر ہے جنس حکم نکاح میں اور وہ جنس ولی کو مال کی ولایت کا حاصل ہونا ہے پس اسی طرح اس کا اثر ظاہر ہوگا نکاح کی ولایت میں۔(۳) اس وصف کی جنس کا اثر معلل بہ کے حکم کی عین میں ظاہر ہو جیسا کہ اغماء کے عذر کی وجہ سے جو کہ زیادہ وقت تک جاری رہے نماز کی قضاء کا اس سے ساقط ہوجانا اغماء ایک قسم ہے وصف کی اور علت ہے قضاء کے ساقط کرنے کیلئے پس جنس اغماء میں جنون بھی ہے اور حیض مؤثر ہے عین اسقاط نماز میں۔(۴) اس وصف کے جنس کا اثر ظاہر ہو اس معلل بہ کے حکم کی جنس میں جیسا کہ نماز کا ساقط کرنا حائضہ سے پس حیض کی جنس کیلئے (اور وہ جنس حیض میں سے ہے) سفر کی مشقت کا ہونا جو کہ مؤثر ہے جنس سقوط نماز کیلئے اور جنس سقوط نماز (یعنی) ساقط ہوجانا دو رکعت کا حالت سفر میں یہ وہ اقسام (اربعہ) ہیں جو کہ بالاتفاق قابل قبول ہیں اور اس مقام پر صاحب توضیح نے کافی طویل بحث کی ہے۔

ثم ذكر بيان الصلاح فقال: ونعني بصلاح الوصف مُلائمته، وهو أن تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف بأن تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلّةٍ استنبط بها النبي عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم والتابعون، ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح، جمع مَنكح بمعنى النكاح، وقيل: جمع منكوحة، وهو ضعيف، واختُلِفَ في علة ولاية النكاح، فعند الشافعي هي البكارة، وعندنا هي الصغر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، فالصغيرة يجوز أن تكون بِكرًا وأن تكون ثيّبًا، وكذا البكر يجوز أن تكون صغيرة وأن تكون بالغةً، فالبِكر الصغيرة يُولّى عليها اتفاقًا، والثيّب البالغة لا يُولى عليها اتفاقًا، والثيّب الصغيرة يُولّى عليها عندنا دون الشافعي، والبكر البالغة يُولّى عليها عند الشافعي لا عندنا، فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح. لما يتصل به من العجز، إذالصغيرة عاجزة عن التصرّف في نفسها ومالها، ولا تهتدى إليه سبيلاً، وقد ظهر تأثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ مصنف رحمہ اللہ نے دوسری قید صلاح کو بیان کیا ہے وصف کے صلاح سے مراد ہے وصف کا حکم کے موافق ہونا اور وہ موافقت یہ ہے کہ وہ وصف اس علت کے موافق ہو جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اسلاف سے منقول ہو بایں وجہ کہ اس مجتہد کی علت موافق ہوجائے اس علت کے جس کو استنباط کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اور مجتہد کی وہ علت ان حضرات کی علت سے دور ہٹی ہوئی نہ ہو جیسا کہ ہماری

علت بیان کرنا صغر کے ساتھ نکاح کی ولایت میں۔
المناکح الخ:۔جمع منکح (بالفتح) کی جو کہ نکاح کے معنی میں ہے اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ وہ منکوحہ کی جمع ہے اور یہ قول ضعیف ہے، نکاح کی ولایت کی علت میں اختلاف ہے۔
حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک علت بکارت ہے اور احناف کے نزدیک الصغر ہے اور ان ہر دو علتوں کے درمیان جو کہ مختلف فیہ ہے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے یعنی صغیرہ باکرہ بھی ہو سکتی ہے اور ثیبہ بھی اور اسی طرح باکرہ صغیرہ بھی ہو سکتی ہے اور وہ بالغہ بھی ہو سکتی ہے۔لہٰذا جو باکرہ نابالغہ ہو تو اس پر بالاتفاق ولایت ولی کی ہوگی اور ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نہ ہوگی اور ثیبہ نابالغہ پر احناف کے نزدیک ولایت ہوگی۔حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک نہ ہوگی اور باکرہ بالغہ پر امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک ولایت ہوگی احناف کے نزدیک نہ ہوگی حاصل یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک صغر کا اثر ہے ولایت نکاح میں اور امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک باکرہ ہونا اس میں مؤثر ہے۔
ولما الخ:۔صغر کو علت قرار دینا احناف کے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ صغر سنی میں عاجز ہونا (لڑکی کا) متصل ہے چونکہ صغیرہ عاجز ہوتی ہے اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے اور وہ اس جانب کوئی راستہ نہیں پا سکتی اور صغر کا اثر ظاہر ہے بالاتفاق ولایت مال میں اور جب ولایت برائے مال میں اس کا اثر سب ہی کے نزدیک ظاہر ہے (تو احناف کے نزدیک) ولایت برائے نکاح میں بھی اثر ظاہر ہونا (قابل تسلیم ہے)

فإنه أی الصغر مؤثـر فی إثبات الولاية مثل تأثير الطواف فی طهارة سؤر الهرة لِمَا يتصل به من الضرورة والحرج فی كثرة المزاولة والمجیء، فالحاصل أن وصف الصغر الذی نقول به فی ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبی فی سؤر الهرة فی كونهما مُفضيًا إلی الحرج والضرورة، فكما أن الطواف فی الهرة صار ضرروة لازمة لطهارة السؤر، فكذا الصغر فی النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطّراد، متعلّق بقوله: صلاحه وعدالته أی دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته، وهو المسمی بالمؤثّرية دون الاطراد، وهو المسمی بالطّردية، ومعنی الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودًا وعدمًا، أو وجودًا فقط، وإنما قال: ذلک؛ لأنهم اختلفوا فی معناه، فقيل: وجود الحكم عند وجوده، وعدمه عند عدمه، وقيل: وجوده عند وجوده، ولا يشترط عدمه عند عدمه، وعلی كل تقدير ليسْ هو بحجة عندنا ما لم يظهر تأثيره؛ لأن الوجود قد يكون اتفاقيًا كما فی وجود الحكم عند الشرط،فلا يدلّ علی كونه علة، والعدم لا دخل له فی علية شیء بالبداهة، ولظهوره لم يتعرّض له.

(ترجمه وتشریح):۔پس (نتیجہ یہ حاصل ہوا کہ) ولایت کو ثابت کرنے میں صغر مؤثر ہے جس طرح طواف مؤثر ہے سور ہرہ کے طاہر ہونے میں۔اس وجہ سے کہ طواف کے ساتھ (بھی) ضرورت اور حرج کا اتصال ہے کثرت استعمال کی صورت میں اور بکثرت گھر میں آنے جانے کی وجہ سے فالحاصل الخ:۔اس تفصیل کا ماحصل یہ ہوا کہ وہ اوصف جس کو ہم

نے ولایت نکاح کا ثابت کرنے والا تسلیم کیا ہے، وہ اسی وصف طواف کے موافق ہے، جس کو آپ نے سورہرۃ میں بیان فرمایا ہے (اور وہ موافقت اس اعتبار سے ہے کہ) دونوں مفضی الی الحرج ہیں اور ضرورت کو متضمن ہیں، پس جس طرح ہرۃ میں طواف ضرورت لازمہ بن گئی ہے سور کی طہارت کیلئے پس اسی طرح نکاح میں صغر بھی ولایت نکاح کیلئے ضرورت لازمہ ہے۔

دون الخ:۔ اس عبارت کا تعلق عبارت بالاصلاحہ وعدالتہ سے ہے اب عبارت اس طرح ہوگی، الی دلیل کون الوصف الخ، وھو الخ:۔ یعنی لایدل الاطراد علی علیۃ الوصف، اطراد علت وصف پر دلالت نہیں کرتا اور اطراد کے معنی ہیں حکم کا دوران وصف کے ساتھ یعنی عام ہے کہ وصف حکم کیلئے موافق ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ دوران حکم مع وصف جس کو اطـــراد سے موسوم کیا گیا ہے علیت کیلئے مؤثر نہیں، اطراد ہو یا نہ ہو اس کا وجود اور عدم دونوں صورتیں برابر ہیں۔

وجوداً الخ:۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ عبارت اس وجہ سے بیان فرمائی ہے کہ اہل اصول کا اس کے معنی میں اختلاف ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم کا موجود ہونا اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا یہ معنی ہیں اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وصف کا موجود ہونا حکم کے موجود ہونے کے وقت اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا شرط نہیں ہے ہر صورت میں احناف کے نزدیک (اور بعض شافعیہ مثلاً امام غزالی رحمہ اللہ کے نزدیک) وہ حجت نہیں جب تک کہ اس وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو جائے اور یہ اثر کا ظہور دلیل شرعی سے ہونا لابدی ہے۔

لان الــــخ:۔ کیونکہ حکم کا موجود ہونا وصف کے موجود ہونے کی صورت میں کبھی اتفاقیہ ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے وقت حکم کا موجود ہونا۔ لہٰذا یہ معلوم ہو گیا کہ پس یہ امر دلالت نہیں کرتا کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم موجود ہوگا اور عدم وجود کے وقت حکم بھی موجود نہ ہوگا کسی شئی کی علت ہونے کیلئے اس (عدم کو) کوئی دخل نہیں ہے بداہتاً۔

لظھورہ:۔ اس وجہ سے کہ عدم کی حالت ظاہر ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی۔

ومن جنسه التعليل بالنفي، أي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليلُ بالنفي، ووقع في بعض النسخ قوله: ومن جنسه؛ لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر؛ لأن الحكم قد يثبت بعلل شتّى، فلا يلزم من انتفاء علةٍ مّا انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالًّا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح، أي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال: إنه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال، فلا بد في إثباته من أن يكونا رجلين دون رجل وامرأتين، وعندنا ليس لعدم المالية تأثير في عدم صحته بالنساء؛ لأن علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بشبهة، لا كونه مالاً، بخلاف الحدود والقصاص ممّا يندرء بالشبهات، فإنه لا يثبت بشهادة النساء قطّ، وأيضًا هو أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال، فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالأولى أن يثبت بها النكاح. إلا أن يكون السبب معينًا، استثناء مُفرّغ من قوله: ومثله تعليل بالنفي أي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الأحوال إلا في حال كون السبب معينًا، فإن عدمه يمنع وجود

الحكم من وجه آخر؛ إذ لا وجه له. كقول محمد في ولد الغصب: إنه لم يضمن؛ لأنه لم يغصب، فإن من غصب جارية حاملة، فولدت في يد الغاصب، ثم هلكا، يضمن قيمة الجارية دون الولد؛ لأن الغصب إنما وقع على الجارية دون الولد، فقد علّل محمد ههنا بالنفي بأن علة الضمان في هذه الصورة ليست إلا الغصب؛ فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورةً، وهكذا قوله في المستخرَج من البحر كاللؤلؤ والعنبر: إنه لا خُمس فيه؛ لأنه لم يُوجِف عليه المسلمون؛ فإن علة وجوب خُمس الغنيمة ليست إلا إيجاف المسلمين بالخيل، وهو مُنتفٍ ههنا.

(**ترجمه وتشریح**) :۔اور بعض نسخوں میں "ومن جنسه" پایا جاتا ہے۔یعنی اطراد کے مثل (یا اطراد کی جنس میں سے) دلیل کی صلاحیت نہ رکھنے میں "التعليل بالنفی" بھی ہے اور التعلیل بالنفی کا مطلب ہے "حکم کی نفی پر علت کی نفی کرنا" اس میں یہ صلاحیت کیوں نہیں ہے؟ لان الخ سے مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔فرماتے ہیں! استقصاء عدم نہیں منع کرتا (اس امر سے کہ) حکم کا وجود دوسری نوعیت سے (بھی) نہ پایا جائے بہت ممکن ہے کہ ایک نوعیت سے تو موجود نہ ہو بلکہ دوسری نوعیت سے اس کا وجود ہو جائے استقصاء، معنی تلاش وجستجو کرنا اور کوشش بلیغ کرنا کسی شئی کے حصول میں۔اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ باوجود علت کو تلاش کرنے کے وہ پائی نہ گئی اور یہ نہ پایا جانا ایک نوعیت سے نہیں ہوا ایسا نہیں کہ من کل وجہ ہی علت معدوم ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا (كما مر) کیونکہ ایک حکم بعض مرتبہ مختلف علتوں کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔لہذا یہ لازم نہ آئے گا کہ ایک علت کے نہ پائے جانے سے تمام ہی علتیں نہ پائی جائیں دنیا میں جو کہ علت کی نفی صلہ کی نفی پر دلالت کرے۔مثال كقول الشافعی الخ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہ ہوگا جبکہ عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ پائی جائے اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے "ہر وہ عقد جو کہ مال کی نوع سے نہ ہو وہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے منعقد نہ ہوگا۔" لہٰذا عقد نکاح کے اثبات کیلئے دو مردوں کا ہونا ضروری ہے ایک مرد اور دو عورتیں نہیں اس کے برخلاف احناف کا مذہب یہ ہے لیس لعدم مالیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں (التعلیل بالنفی) یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ عقد نکاح کے عدم کیلئے مؤثر ہو عورتوں کی شہادت کے ساتھ بلکہ نکاح کا انعقاد ہوگا اور اس علت (مالیت) کے معدوم ہونے سے کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ عورتوں کی شہادت معتبر ہوگی۔

لان الخ:۔کیونکہ عقد نکاح میں عورتوں کی شہادت کا معتبر ہونا اس علت کی بنیاد پر ہے "كونه مالا يسقط بشبهة" عقد نکاح (باوجودیکہ حقوق العباد سے تعلق رکھتا ہے ان امور (حقوق) میں سے نہیں ہے کہ وہ کسی شبہ کی وجہ سے ساقط ہو سکے۔

لا كونه مالاً الخ اس میں یہ بنا نہیں کہ عقد نکاح میں مالیت معدوم ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

بخلاف الخ:۔حدود اور قصاص میں اس کے خلاف ہے یعنی یہ شبہات سے ٹل جاتے ہیں ساقط ہو جاتے ہیں۔لہٰذا عورتوں کی شہادت سے کسی بھی صورت میں ثابت نہ ہوں گے۔

وايضا الخ:۔اور نیز عقد نکاح مال سے درجۃً (ایک حیثیت میں) ادنیٰ نوعیت رکھتا ہے اور وہ اس دلیل سے کہ عقد نکاح ثابت ہو جاتا ہے، ہزل (مذاق) کے ساتھ بھی بخلاف مال کے کہ وہ ہزل کی صورت میں لازم نہیں ہو سکتا اور جبکہ عورتوں کی

شہادت سے مال ثابت ہوسکتا ہے تو بدرجہ اولیٰ نکاح ثابت ہوسکتا ہے۔

الا الخ:۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استثناء مفرغ بیان کیا ہے ماقبل کی عبارت و مثلہ الخ سے اب عبارت اس طرح ہوگی لا یقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال الافی حال کون السبب معیناً تعلیل بالنفی کسی بھی حال میں قابل قبول نہ ہوگی مگر اس حال میں کہ سبب معین ہو۔

فان الخ:۔ پس اگر سبب معین معدوم ہو جائے تو دوسری بناء سے حکم کا وجود ممتنع ہو جائے گا اس وجہ سے کہ اب حکم کے وجود کیلئے کوئی درجہ نہیں ہے مثلاً حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول! غصب کردہ (حاملہ) باندی کے بچہ سے متعلق حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ بچہ اور باندی ہلاک ہوگئے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا۔ بچہ باندی کا ہوگا کیونکہ غصب باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ بچہ پر چونکہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں علت بیان فرمائی ہے نفی کے ساتھ یعنی التعلیل بالنفی کیونکہ اس باندی کے غصب میں ضمان کی علت غصب (کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہے) ہی متعین نہیں ہے اور جب حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں غصب والی علت (بچہ میں) منتفی ہوگئی تو ضمان ولد بھی ضرورتاً ختم ہوگیا۔

وھکذا قولہ الخ:۔ اور یہی تفصیل ہے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی ان کی اشیاء میں جو کہ سمندر سے نکالی گئی ہیں مثلاً موتی، عنبر (وغیرھما) کہ ان میں خمس نہیں ہے اس وجہ سے کہ مسلمانوں نے اس کے حاصل کرنے کیلئے لشکر کشی نہیں کی ہے کیونکہ مال غنیمت میں خمس کا وجوب اسی علت کی وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی لشکر کشی پائی جائے جو کہ معین ہے اور وہ علت اس جگہ معدوم ہے۔

استصحاب الحال

والاحتجاج باستصحاب الحال، عطف على التعليل بالنفى، أى مثل الاطّراد الاحتجاجُ باستصحاب الحال فى عدم صلاحيته للدليل، ومعناه طلب صحبة الحال للماضى بأن يحكم على الحال بمثل ما حكم فى الماضى، وحاصله إبقاء ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليل مُزيل، وهو حجة عند الشافعى استدلالاً ببقاء الشرائع بعد وفاته، وعندنا هو ليس بحجة؛ لأن المُثبت ليس بُمبق، فلا يلزم أن يكون الدليل الذى أوجبه ابتداءً فى الزمان الماضى مُبقيًا له فى زمان الحال؛ لأن البقاء عرض حادث غير الوجود، ولا بد له من سبب على حِدةٍ، وأمّا بقاء الشرائع فلقيام الأدلة على كونه خاتم النبيين، ولا يبعث بعده أحد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال. وذلك الاستصحاب بالحال يتحقّق فى كل حكم عرف وجوبه بدليله، ثم وقع الشك فى زواله من غير أن يقوم دليل بقائه أو عدمه مع التأمّل والاجتهاد فيه،فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبًا عند الشافعى، أى حجة ملزمة على الخصم. وعندنا لا يكون حجة موجبة، ولكنّها حجة دافعة لإلزام الخصم عليه.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اس عبارت کا عطف تعلیل بالنفی پر ہے یعنی جو نوعیت اطراد کی (بیان ہوئی) ہے اس

کے مثل استصحاب حال سے حجت قائم کرنا ہے کہ وہ بھی احتجاج کی صلاحیت نہیں رکھتا دلیل کیلئے۔ استصحاب کے معنی ہیں (باب استفعال سے) ماضی کے ساتھ حال کی صحبت کا طلب کرنا بایں وجہ کہ جو حکم ماضی میں کیا گیا ہے اسی کے مثل حال پر بھی جاری کیا جائے اور ماحصل اس کا یہ ہے کہ جس نوعیت پر ہے اسی پر حکم باقی رکھنا محض اس وجہ سے کہ اس کو زائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ پر حجت ہے ان کے نزدیک استصحاب حال سے حجت معتبر ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد احکامات شرائع باقی ہیں احناف کے نزدیک حجت نہیں۔

لان الخ:۔ اور اس کے حجت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "المثبت لیس بمبق" یعنی جو امر مثبت ہے یہ لازم نہیں کہ وہ باقی رہنے والا بھی ہو کہ جس دلیل نے ابتداءِ زمانہ ماضی میں حکم کو ثابت کیا ہے تو وہ دلیل زمانہ حال میں بھی باقی رہنے والی ہو کیونکہ بقاء عرض حادث ہے وجود کے علاوہ میں جس کیلئے جداگانہ سبب کا پایا جانا ضروری ہے (لہٗ یعنی بقاء کیلئے)

واما الخ:۔ اور اس حقیقت کا جواب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد احکامات شرائع باقی ہیں؟ تو درحقیقت ان کا بقاء ان دلائل کی بنیاد پر ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم الانبیاء ہونے پر دلالت کرتے اور ثابت کرتے ہیں (اور اس حقیقت کو ثابت کرتی ہیں کہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی مبعوث ہونے والا نہیں جو ان احکامات کو منسوخ کردے۔

لا بمجرد الخ:۔ ان احکامات کا بقاء نص استصحاب حال کی وجہ سے (کہ اس سے استدلال کرتے ہوئے اور اس کو مستقل حجت کا درجہ دیتے ہوئے) تسلیم کرتے ہوں ایسا نہیں ہے۔

وذلک الخ:۔ اور یہ استصحاب حال متحقق ہوتا ہے ہر اس حکم میں جس کا ثبوت کسی دلیل شرعی سے معلوم ہو چکا ہو اس کے بعد اس کے ختم ہونے میں شک واقع ہو چکا ہو علاوہ اس کے کہ اس کے بقاء اور عدم بقاء پر کوئی دلیل قائم ہو غور وفکر اور اس میں اجتہاد کرنے کے ساتھ پس ہوگا استصحاب حال بقاء کے حق میں اس وجود حکم پر موجب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موجبا یعنی بالمقابل پر وہ حجت ہوگی جو کہ حکم کو لازم کرنے والی ہو۔

احناف کے نزدیک وہ حجت موجبہ نہیں ہوگی۔ البتہ حجت دافعہ ہوگی تا کہ اس پر جو الزام آنے والا ہے اس کو دفعہ کر سکے۔

وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله: حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار، وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشترى ملك الطالب في ما في يده، أى في السهم الآخر الذى في يده، ويقول: إنه بالإعارة عندك: إن القول قوله، أى قول المشترى، ولا تجب الشفعة إلا ببيّنة؛ لأن الشفيع يتمسّك بالأصل، وبأنّ اليد دليل الملك ظاهرًا، والظاهر يصلح لدفع الغير، لا لإلزام الشفعة على المشترى في الباقي، وقال الشافعي: تجب بغير البيّنة؛ لأن الظاهر عنده يصلح للدفع والإلزام جميعًا؛ فيأخذ الشفعة من المشترى جبرًا، وإنما وضع المسألة في الشقص ليتحقّق فيه خلاف الشافعي؛ إذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار، وعلى هذا قلنا في المفقود: إنه حي في مال نفسه، فلا يقسّم ماله بين ورثته، وميّت في مال غيره؛ فلا يرث من مال مورثه؛ لأن حياته باستصحاب الحال، وهو يصلح

دافعًا لورثته لا ملزمًا على مورثه، ومن هذا الجنس مسائل أخر كثيرة مذكورة في الفقه.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس مذکورہ اختلاف احناف وشوافع کے درمیان استصحاب حال کے حجت ہونے اور نہ ہونے سے ثمرہ اختلاف کیا ہوگا؟ اس کو بیان فرمارہے ہیں۔ حتی قلنا الخ.

(مسئلہ) ایک مکان مشترکہ میں سے ایک حصہ دار نے اپنا حصہ بیع کر دیا، شریک ثانی نے حق شفعہ کا مطالبہ کیا، مشتری نے حق شفعہ کے طالب کے حق ملکیت ہی کا انکار کر دیا اس حصہ میں کہ جو اس کے قبضہ میں ہے جس کی وجہ سے اس کو شریک ہونے کا دعویٰ ہے مشتری نے یہ کہا کہ آپ کے قبضہ میں تو یہ عاریۃً ہے ملکا نہیں، اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اور حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، الا یہ کہ شہادت کے ساتھ وہ حق ملکیت ثابت کرے۔ ما ورا اس پر حق شفعہ ثابت ہو جائے کیونکہ شفیع استدلال کرتا ہے اصل کے ساتھ اور قبضہ ملک ظاہر کے حق میں تو دلیل ہو سکتی ہے اور ظاہری حالت غیر کو دفع کر سکتی ہے۔ البتہ مشتری پر باقی حصہ میں شفعہ کو لازم نہیں کر سکتی۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بغیر شہادت ہی کے حق شفعہ ثابت ہو جائے گا اس وجہ سے کہ ظاہری حالت حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دفع اور الزام ہر دو کیلئے اس میں صلاحیت ہے۔ لہٰذا جبراً مشتری سے حق شفعہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔

وانما الخ:۔ صورت مسئلہ حصہ سے اس وجہ سے بنائی گئی ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف اس صورت میں متحقق ہو سکتا ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جوار کی وجہ سے حق شفعہ ہے ہی نہیں۔

وعلی الخ:۔ اور اس بنیاد پر استصحاب حال حجت نہیں۔ احناف فرماتے ہیں اس شخص کے متعلق جو شخص لاپتہ ہے وہ اپنے ذاتی مال کے حق میں تو زندہ (کے حکم میں) ہے لہٰذا اس کے مال کو ورثہ کے حق میں تقسیم نہیں کیا جائے گا اور دوسرے کے مال میں وہ حکماً میت ہے لہٰذا وہ اپنے مورث کے مال میں سے حصہ نہیں پائے گا اس وجہ سے کہ اس کی حیات استصحاب حال سے ثابت ہو رہی ہے جو کہ اس کے ورثاء کو دفع کرنے کی صلاحیت تو رکھتا ہے البتہ اپنے مورث پر وہ لازم نہیں کر سکتا۔ اس نوع کے بکثرت مسائل ہیں جو کہ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تعارض الاشباه

والاحتجاج بتعارض الأشباه، عطف على ما قبله، أي ومثل الاطراد الاحتجاجُ بتعارض الأشباه في عدم صلاحيته للدليل، وهو عبارة عن تنافي أمرين كل واحد منهما مما يمكن أن يلحق به المتنازع فيه. كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق إن من الغايات ما يدخل في المغيا، كقولهم: قرأت الكتاب من أوّله إلى آخره، ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك؛ لأن الشك لا يُثبت شيئًا أصلاً، وهذا عمل بغير دليل، أي هذا الاحتجاج الذي احتجّ به زفر عمل بغير دليل، فيكون فاسدًا؛ لأن الشك أمر حادث، فلا بد له من دليل، فإن قال: دليله تعارض الأشباه؟ قلنا: هو أيضًا حادث لا بد له من دليل، فإن قال: دليله

دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها؟ قلنا له: هل تعلم أن المتنازع فيه من أىّ القبيل؟ فإن قال: أعلم، فقد زال الشك وجاء العلم، وإن قال: لا أعلم، فقد أقر بجهله وعدم الدليل معه، وهو لايكون حجةً علينا. والاحتجاج بما لا يستقلّ إلا بوصف يقع به الفرق، عطف على ما قبله، أى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التمسّك بالأمر الجامع الذى لا يستقلّ بنفسه فى إثبات الحكم، إلا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الأصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع. كقوله فى مسّ الذكر أى قول الشافعية فى جعل مسّ الذكر ناقضًا للوضوء: إنه مسّ الفرج فكان حدثًا كما إذا مسّه وهو يبول، فهذا قياس فاسد؛ لأنه إن لم يعتبر فى المقيس عليه قيد البول كان قياس المسّ على نفسه، وهو خلف، وإن اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقًا بين الأصل والفرع؛ إذ فى الأصل الناقض هو البول، ولم يوجد فى الفرع، وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا: إن الله تعالى مدح المستنجين بالماء فى قوله: ﴿فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ ولا شك أن فيه مسّ الفرج، فلو كان حدثًا لَمَا مدحهم به، وهذا كما ترى.

(ترجمہ وتشریح):۔اس عبارت کا عطف التعليل بالنفی پر ہے یعنی احتجاج بتعارض الاشباہ بھی عدم صلاحیت میں اطراد کے مثل ہے اور احتجاج بتعارض الاشباہ کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ایسے دو امر جن میں تنافی موجود ہے اور ہر ایک کو متنازع فیہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے جیسا کہ غسل ید میں مرافق متنازع فیہ ہے اور یہ غسل کے حکم میں داخل ہو سکتا ہے اس میں اس طرح کا تشابہ ہے۔ چنانچہ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ عدم وجوب کے قائل ہیں کہ مغیا میں غایات داخل نہیں ہوا کرتیں اور دوسری مثال جو مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہ ہے: قال تعالیٰ "ثم اتموا الخ" اور جب یہ نوعیت ہوگئی تو شک پایا گیا اور شک سے وجوب کا حکم نہیں ثابت ہوا کرتا حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عمل (اور احتجاج) بغیر دلیل کے ہے پس وہ فائدہ نہ اس وجہ سے کہ شک ایک امر حادث ہے جس پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے فان الخ اور اگر یہ کہا جائے کہ شک کی دلیل ہے "تعارض الاشباہ" توقلنا الخ ہماری جانب سے یہ جواب ہوگا کہ وہ خود امر حادث ہے جس پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے فان الخ:۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ تعارض الاشباہ کی دلیل ہے "دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها" (یعنی غایات کا بعض حصہ داخل ہوتا ہے باوجود یہ کہ بعض حصہ داخل نہ ہو) تو اس پر یہ جوابا احناف کی جانب سے سوال کیا جائے گا کہ "کیا آپ کو معلوم ہے کہ متنازع فیہ کس نوع میں سے ہے" بعض غایات ہونے والوں میں سے ہے یا خارج شدہ میں سے؟ اس پر اگر جواب دیا جائے گا کہ "معلوم ہے" شک زائل ہو سکتا ہے اور یقین حاصل ہو جائے گا اور اگر یہ جواب ملا کہ "معلوم نہیں" تو اس کے عدم علم کا اقرار کر لیا گیا عدم علم کا اقرار کر لینا عدم دلیل کا اقرار کر لینا ہے اب ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ احناف پر حجت نہیں ہو سکتا۔

الاحتجاج الخ:۔اس کا عطف بھی التعليل بالنفی پر ہے یعنی جس طرح اطراد صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح احتجاج بما لا یستقل الخ بھی صلاحیت نہیں رکھتا دلیل کیلئے کہ اس سے تمسک کیا جا سکے۔ والاحتجاج الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو امر جامع جس کی اپنی ذاتی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے حکم کے اثبات کی بلکہ کسی وصف کے انضمام کی وجہ سے کہ اس وجہ سے اصل

(مقیس علیہ) اور فرع (مقیس) کے درمیان فرق واقع ہوسکتا ہے اس طور پر کہ وہ وصف فرع میں موجود نہ ہو تو اس سے تمسک کرنا احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتبر نہ ہوگا۔

کقولهم الخ:۔ شوافع حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ مس ذکر سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اس کی نظیر ہے انه الخ:۔ کیونکہ مس ذکر فرج ہے جو کہ حدث ہے جیسا کہ پیشاب کرتے ہوئے مس ذکر کرتا ہے یہ قیاس فاسد ہے اور دلیل فساد یہ ہے کہ اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار نہ ہو تو باطل ہوگا اور اگر اس میں اس قید کا اعتبار کیا گیا تب اصل اور فرع دونوں کے درمیان فرق کرنا ہوگا کہ اصل میں ناقض وضوء یعنی پیشاب کرنا جو کہ فرع (مقیس مس ذکر فقط) میں موجود نہیں۔

وقد عارض الخ:۔ احناف نے اس قیاس کا معارضہ اس طرح پر فرمایا ہے "معارضة الفاسد بالفاسد" فاسد کے ساتھ فاسد کا معارضہ۔ پس حضرات مشائخ احناف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پانی سے استنجاء کرنے والوں کی مدح فرمائی ہے، اس ارشاد میں "فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ استنجاء بالماء میں مس ذکر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اگر حدث ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ارشاد میں ان کی مدح کیوں فرماتے؟

وهذا ماترئ الخ یہ ہے وہ استدلال جو کہ ناقص اور ناتمام ہے جس کو تم نے دیکھ لیا ہے۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه، عطف علٰى ما قبله، أى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته الدليل الاحتجاجُ بالوصف الذى اختلف فى كونه علة، فإنه أيضًا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة أى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة: إنها عقد لا يمنع من التكفير أى من إعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير، فكان فاسدًا كالكتابة بالخمر، فإن هذا القياس غير تام؛ لأن فساد الكتابة بالخمر إنما هو لأجل الخمر، لا لعدم منعها من التكفير، والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقًا، سواء كانت حالة أو مؤجلة، فلا بد للخصم من إقامة الدليل على أن الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لأجل عدم المنع من التكفير. والاحتجاج بما لا شك فى فساده، عطف على ما قبله، أى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاجُ بوصف لا يشك فى فساده، بل هو بديهي كقولهم أى الشافعية فى وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلاة بثلاث آيات: الثلاث ناقص العدد عن سبعة، أى عن سورة الفاتحة، فلا تتأدّى به الصلاة كما دون الآية لا يتأدّى به الصلاة لأجل ذلك، فإن هذا القياس بديهي الفساد؛ إذ لا أثر للنقصان عن السبعة فى فساد الصلاة، وإنما لم تجز بما دون الآية؛ لأنه لايسمى قرآنًا فى العرف وإن سمى به فى اللغة.

(ترجمه وتشریح):۔ اس کا عطف بھی ماقبل کی عبارت التعلیل بالنفی پر ہو رہا ہے یعنی عدم صلاحیت برائے دلیل میں "الاحتجاج بالوصف المختلف" اطراد کے مشابہ ہے یعنی اس وصف کا جس میں اختلاف ہوگیا ہو کہ وہ علت ہے یا نہیں "اس کے ذریعہ احتجاج بھی فاسد ہے، مثلاً حضرات شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ کتاب حالی' جائز نہیں ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ عقد کتابت میں یہ شرط لگادی جائے کہ بدل کتابت نقد دیا جائے۔

انها الخ:۔ یہ عقد (کتابت) بھی ایک نوع کا عقد ہی ہے جو کہ کفارہ میں اس مکاتب غلام کو آزاد کرنے کیلئے مانع نہیں ہے کہ اس مکاتب حالی کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے حالانکہ جو عقد کتابت صحیح ہو اس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس سے ثابت ہوا کہ کتابت حالی عقد فاسد ہے اگر فاسد نہ ہوتی تو پھر اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوتا، یہ کتابت بالخمر کے مثل ہے چونکہ یہ قیاس تام نہیں ہے (جس کو حضرات شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ نے کیا ہے) اس وجہ سے کہ کتابت بالخمر والی صورت میں عقد کتابت کا فاسد ہونا خمر کی وجہ سے ہے (کہ وہ مال متقوم نہیں ہے جس میں عوض کی صلاحیت نہیں ہے) نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ کفارہ میں آزاد نہیں ہوسکتا ہے۔

والکتابة الخ:۔ احناف کے مسلک کی تفصیل احناف کے نزدیک عقد کتابت علی الاطلاق کفارہ کیلئے مانع نہیں یہ عام ہے کہ وہ عقد کتابت حالی ہو یا مؤجل ہو۔ لہٰذا ذہن مقابل پر یہ لازم ہے کہ وہ دلیل قائم کرے کہ کتابت مؤجلہ کفارہ کے حق میں مانع ہے یہاں تک کہ کتابت حالی فاسدہ ہوجائے عدم منع من التکفیر کی وجہ سے۔

والاحتجاج الخ:۔ اس کا عطف بھی ما قبل پر ہے۔ یعنی اطراد کے مثل ہے عدم صلاحیت میں "الاحتجاج بما لاشك فی فساده" کہ اس سے احتجاج بھی باطل ہے۔ بلکہ اس کا باطل ہونا تو ایک امر بدیہی ہے (چونکہ اس کے فاسد ہونے میں کوئی شک ہی نہیں ہے) مثال حضرات شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نماز میں فاتحہ واجب ہے اور تین آیات سے نماز جائز نہیں ہوتی۔

الثلث الخ:۔ ناقص عدد ہے، سبعہ سے، سبعہ سے مراد فاتحة الکتاب ہے، لہٰذا تین آیات سے نماز کی ادائیگی ممکن نہیں۔ جس طرح کہ ایک آیت سے کم سے نماز ادا نہیں ہوسکتی۔

کیونکہ فاتحہ سے کم ہے۔ پس اس قیاس کا فاسد ہونا بدیہی امر ہے کہ اس کے فاسد ہونے میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں اور کوئی شک ہی نہیں کیونکہ فاتحہ سے کم مقدار ہونا فساد نماز کیلئے کوئی مؤثر نہیں ہے۔

وانما الخ:۔ اور اس کا جواب کہ ایک آیت سے کم میں نماز درست نہیں ہوتی (احناف کے نزدیک بھی) تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوسکتا عرفاً اگرچہ لغۃً اس پر اسم قرآن کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

والاحتجاج بلا دليل، عطف على ما قبله، أي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاجُ بلا دليل لأجل النفي بأن يقول: هذا الحكم غير ثابت؛ لأنه لا دليل عليه، فإن ادّعى أنه غير ثابت في ذهن المستدلّ فلا شك في جوازه؛ لأن عدم وجدانه الدليلَ يقتضي عدم وجدانه الحكمَ في علمه، وإن ادّعى أنه غير ثابت في نفس الأمر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه؛ فقيل: هو جائزة لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيْ مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾الآية، فإنه تعالى علّم نبيه الاحتجاج بلا أجد دليلاً على عدم حرمته، وقيل: جائز في الشرعيات دون العقليات؛ لأن مدّعي النفي والإثبات في العقليات مدّعي حقيقة الوجود والعدم، فلا بد له من دليل، ولا يكفي عدم الدليل، بخلاف الشرعيات؛ فإنها ليست كذلك، وعند الجمهور: ليس بحجة أصلاً، لا في النفي ولا في الإثبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوْداً أَوْ نَصَارىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ﴾ أمر النبي ﷺ

بطلب الحجة والبرهان على النفى والإثبات جميعًا، هذا ما عندى فى حلّ هذا المقام.

(ترجمه وتشریح) :۔اس کا عطف بھی ماقبل کی عبارت پر ہے یعنی جس طرح اطراد احتجاج میں باطل ہے اسی طرح ''احتجاج بلا دلیل بھی باطل الاحتجاج ہے کہ اس سے حجت قائم کرنا معتبر نہیں کیونکہ مجتہد نے نفی کردی اور اس نے خوب تلاش اور غور وفکر کرنے کے بعد یہ واضح کردیا کہ ''یہ حکم ثابت نہیں ہے'' اس وجہ سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے پس اگر مجتہد نے دعویٰ کردیا کہ استدلال کرنے والے کے ذہن میں ثابت شدہ نہیں ہے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہ ہوگا کیونکہ مستدل کا ذہن میں دلیل کا نہ پانا اس امر کا مقتضیٰ ہے کہ مستدل کے علم میں اس کا حکم موجود نہیں ہے اور اگر مجتہد نے یہ دعویٰ کردیا کہ یہ حکم نفس الامر ہی میں ثابت شدہ نہیں کہ اس پر کوئی دلیل پائی نہیں گئی تو اس شکل میں علماء کا اختلاف ہے ایک قول ہے کہ جائز ہے جیسا کہ اس آیت میں اس کا ثبوت ملتا ہے قال تعالیٰ "قل لا اجد الخ" کہ اس میں حق تعالیٰ شانہٗ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کی تعلیم دی ہے کہ "والاحتجاج به اجد" دلیل ہے اس کے حرام نہ ہونے پر دوسری جماعت کی رائے ہے کہ احکامات شرعیہ میں تو جواز ہوگا البتہ عقلی امور میں نہیں۔ اس وجہ سے کہ عقلیات میں نفی اور اثبات کا مدعی درحقیقت مدعی ہے حقیقۃً اس وجود اور عدم کا۔ لہٰذا اس کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور عدم دلیل کافی نہ ہوگا۔

بخلاف الخ:۔ چونکہ شرعی امور کا مدار عقل پر نہیں ہے بلکہ نقل پر ہے اس وجہ سے احکامات شرعیہ مثل عقلیات کے نہیں ہیں اور حضرات علماء جمہور کے نزدیک عدم دلیل حجت نہیں۔ کسی بھی صورت میں، نہ نفی میں اور نہ اثبات میں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: قال تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ" برہان کا مطالبہ کیجئے نفی اور اثبات ہر دو صورتوں پر، صاحب نورالانوار شارح المنار رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل وہ ہے جو کہ میرے نزدیک اس مقام کے مناسب ہے۔

ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع فى بيان ما يُؤتى التعليل لأجله صحيحًا وفاسدًا، فقال: وجملة ما يُعلّل له أربعة، إلا أن الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتى، وقال بعض الشارحين: إنه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه، وهو خطأ فاحش، بل بيان حكمه الذى سيجىء فيما بعد فى قوله: وحكمه الإصابة بغالب الرأى، وهذا بيان ما ثبت بالتعليل. الأول: إثبات الموجب أو وصفه، أى إثبات أن الموجب للحرمة أو وصفه هذا. والثانى: إثبات الشرط أووصفه، أى إثبات أن شرط الحكم أو وصفه هذا. والثالث إثبات الحكم أو وصفه، أى إثبات أن هذا حكم مشروع أو وصفه، فلا بد ههنا من أمثلة ستّ، وقد بيّنها بالترتيب، فقال: كالجنسية لحرمة النَّسأ، مثال لإثبات الموجب فإثبات أن الجنسية وحدها موجبة لحرمة النَّسأ ممّا لا ينبغى أن يثبت بالرأى والتعليل، وإنما أثبتناه بإشارة النص؛ لأن ربا الفضل لمّا حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهى النسيئة ينبغى أن تحرم بشبهة العلّة، أعنى الجنس وحده أو القدر وحده. وصفة السوم فى زكاة الأنعام، مثال لإثبات وصف الموجب، فإن الأنعام موجبة للزكاة، ووصفها وهو السوم مما لا ينبغى أن يُتكلّم فيه ويُثبت بالتعليل، وإنما أثبتناه بقوله صلى الله عليه وسلم: فى خمس

من الإبل السائمة شاة، وعند مالک: لا تشترط الإسامة لإطلاق قوله تعالی: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾

(ترجمه وتشریح): تعلیل صحیح اور فاسدہ کے بیان سے فراغت کے بعد اب اس کا بیان فرماتے ہیں کہ کس وجہ سے تعلیل صحیح ہوتی ہے اور کس وجہ سے فاسد فقال الخ اور وہ شئ جس کیلئے علت معلوم کی جائے اور قیاس کے ذریعہ علت کا استنباط کیا جائے وہ کل چار اشیاء (ممکن) ہیں۔ البتہ احناف کے نزدیک فقط ایک نوع ''قسم رابع'' درست ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے بعض شراح منار کی یہ رائے ہے کہ قیاس کی شرط اور ارکان سے فراغت کے بعد حکم قیاس کا بیان مصنف شروع فرمارہے ہیں صاحب نور الانوار رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ رائے قطعی غلط ہے کیونکہ قیاس کے حکم کا بیان اس کے بعد وحکمه الاصابة الخ سے مصنف آئندہ بیان کر رہے ہیں (بلکہ یہ بیان تو) ماثبت بالتعلیل کا ہے۔

الاول الخ:۔ اشیاء اربعہ میں اول شئ "اثبات الموجب یا اثبات وصفه" ہے وصفه کی ضمیر راجع ہے الموجب کی جانب، یعنی موجب حرمت کو ثابت کرنا ہے کہ وہ موجب یہ ہے، الثانی دوسری چیز! حکم شرط یا حکم کا وصف یہ ہے، الثالث تیسری شئ حکم مشروع کو ثابت کرنا کہ وہ یہ ہے یا حکم کے وصف کو ثابت کرنا کہ وہ یہ ہے، چھ مثالیں اس مقام کی مناسبت سے ضروری ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ نے ترتیب کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ فقال الخ مثال اول! جو کہ اثبات موجب کی ہے! کالجنسیة الخ:۔ ادھار بیع کی حرمت کیلئے (موجب) جنسیت ہے یعنی بائع ومشتری ہم جنس کے ساتھ بیع وشراء کریں اور ادھار کریں تو یہ حرام ہے اور اس میں موجب حرمت کا جنسیت کا پایا جانا ہے، فاثبات الخ یہ ثابت کرنا کہ فقط جنسیت ہی موجب ہے حرمت النساء کے حق میں؟ یہ درست اور مناسب نہیں کہ اس کو صرف رائے اور تعلیل سے ثابت کیا جاسکے کہ یہ قیاس بلا اصل کے ہوگا کیونکہ کوئی ایسی اصل (مقیس علیہ) نہیں ہے کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔

وانها الخ:۔ احناف فرماتے ہیں کہ (بلکہ) ہم نے تو اس کو اشارۃ النص سے ثابت کیا ہے اور اشارۃ النص سے ثابت کرنا ایسا ہی ہے (حکماً جیسا کہ نص سے صراحتاً ثابت کرنا ہے) لان الخ اور وہ اشارۃ النص یہ ہے کہ ربوٰی ہونا فضل کا جبکہ حرام ہے قدر اور جنس دونوں کے مجموعہ کے ساتھ، لہٰذا فضل کے مشابہ (صورت شئ) کو جو کہ ادھار ہے مناسب ہے کہ حرام کر دیا جائے علت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یعنی فقط جنس یا فقط قدر ہی ہونا اور مشابہت اس نوع پر ہے "وھو الفضل الخالی عن العوض فان فی النسیئة شبهة الفضل وھی الحال فی احد الجانبین لان النقد خیر من النسیئة" یعنی عوض سے خالی ہونا زیادتی کا (یہ ربوٰی کی حقیقت ہے) اور ادھار میں فضل کی مشابہت پائی گئی وہ مشابہت اس طرح پر کہ دو طرفوں سے ایک جانب حلول کر جانا اور یہ ایک مسلم امر ہے کہ ادھار سے نقد افضل ہے۔ لہٰذا فضل پایا گیا۔ البتہ یہ خلاف جنس کی صورت میں مباح ہے کہ فضل تو ہوا لیکن جنس کے ساتھ نہیں، وصفتہ الخ جانوروں کی زکوٰۃ کیلئے ان جانوروں کا سائمہ ہونا۔ یہ مثال ثانی ہے وصف موجب کی۔ ایسی اشیاء میں سے ہے کہ جس میں کلام کرنا مناسب نہیں۔ (اس وجہ سے کہ کوئی ایسی اصل موجود نہیں جس پر اس کو قیاس کیا جاسکے) اور تعلیل کے ساتھ ثابت کیا جاسکے اور احناف نے جو سائمہ والے وصف کو ثابت کیا ہے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے کیا ہے "فی خمس من الابل السائمة الخ" اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک سائمہ کی شرط ہی نہیں ہے، مطلق انعام پر زکوٰۃ واجب ہے اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق ارشاد فرمایا ہے

"خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ الخ" یعنی ان کے اموال میں سے زکوٰۃ لیجئے، زکوٰۃ لے کر ان کو پاک اور ان کا تزکیہ کیجئے۔

والشهود في النكاح، مثال الشرط؛ فإن الشهود شرط في النكاح، ولا ينبغي أن يتكلّم فيه بالرأي والعلة، وإنما نُثبته بقوله: لا نكاح إلا بشهود، وقال مالك: لا يشترط فيه الإشهاد بل الإعلان لقوله: أعلنوا النكاح ولو بالدف. وشرط العدالة والذكورة فيها، أي في شهود النكاح، مثال لإثبات وصف الشرط، فإن الشهود شرط، والعدالة والذكورة وصفه، ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالتعليل، بل نقول: إطلاق قوله: لا نكاح إلا بشهود يدلّ على عدم اشتراط العدالة والذكورة، والشافعي يشترطه لقوله ﷺ: لا نكاح إلا بوليّ وشاهدَي عدل، ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقًا. والبُتيراء، تصغير بتراء التي تأنيث الأبتر، والمراد به الصلاة بركعة واحدة، وهو مثال للحكم، أي إثبات أن هذا الصلاة مشروعة أم لا؟ ولا ينبغي أن يتكلّم فيه بالرأي والعلة، وإنما أثبتنا عدم مشروعيتها بما روى أنه نهى عن البتيراء، والشافعي يجوّزها عملاً لقوله ﷺ: إذا خشي أحدكم الصبح فليوتر بركعة، وصفة الوتر، مثال لإثبات صفة الحكم، فإن الوتر حكم مشروع، وصفته كونه واجبًا أو سنة، ولا يُتكلّم فيه بالرأي، فأثبتنا وجوبه بقوله ﷺ: إن الله تعالى زادكم صلاة، ألا وهي الوتر، والشافعي يقول: إنها سنة؛ لقوله ﷺ: لا إلّا أن تطوّع حين سأله الأعرابي بقوله: هل عليّ غيرهن؟

(**ترجمه وتشریح**):۔ یہ شرط کی مثال ہے نکاح میں گواہوں کا ہونا شرط ہے اور مناسب نہیں ہے کہ اس شرط کو ثابت کرنے میں کوئی کلام رائے قیاس سے کیا جائے احناف نے اس کو ثابت کیا ہے، آپ ﷺ کے اس ارشاد "لا نکاح الا بشهود" (مشکوٰۃ میں ہے۔۱۲) سے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک شہود شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے اس ارشاد کی وجہ سے قال "اعلنوا النكاح ولو بالدف" (راقم الحروف کا ایک رسالہ "والدف في النكاح" ہے تفصیلات کیلئے ملاحظہ کیجئے۔۱۲ اسلام غفرلہ)

وشرط العدالة الخ نکاح کے شہود میں عدالت اور مذکر ہونے کی شرط۔ یہ مثال ہے وصف شرط کو ثابت کرنے کی شہود شرط نکاح ہے اور عدالت اور مذکر ہونا اس کا وصف ہے تعلیل کے ساتھ اس میں کلام کرنا مناسب نہیں؟ بلکہ احناف نے یہ فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے علی الاطلاق یہ فرمایا "لا نكاح الا بشهود" جو کہ عدالت اور مذکر ہونے کی شرط پر دلالت نہیں کرتا حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ اس کی شرط لگاتے ہیں اس ارشاد نبوی ﷺ کی وجہ سے "لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل" ولكونه الخ:۔ اس کا بیان ماقبل میں تعلیلات فاسدہ کے تحت گزر چکا ہے۔

والبتيراء الخ:۔ بتراء کی تصغیر ہے اور وہ الابتر مذکر کا مؤنث ہے اور اس سے مراد ایک رکعت نماز اور یہ مثال ہے حکم کی یعنی اس نماز کا حکم ثابت شدہ ہے یا نہیں؟ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اس میں کوئی کلام کیا جائے قیاس اور علت کے ساتھ اور جو احناف نے اس کی عدم مشروعیت کو ثابت کیا ہے وہ اس روایت سے ہے کہ "آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، بتیراء سے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ اس کو جائز فرماتے ہیں اس ارشاد نبوی ﷺ پر عمل کرتے ہوئے اذا خشي احدكم الخ"

وصفة الوتر الخ:۔ یہ صفت حکم کی مثال ہے وتر کا حکم مشروع ہے اور وتر کے حکم کا وصف واجب یا سنت ہونا (جو اس کا وصف ہے) ایسا امر ہے کہ اس میں قیاس سے کلام کرنا مناسب نہیں ہے پس احناف نے اس کے وجوب کو اس ارشاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت فرمایا ہے "ان اللّٰہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ الا وھی الوتر" یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز کو (نماز پنجگانہ پر) زائد کیا ہے خبردار! وہ نماز وتر ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ نماز سنت ہے، اس ارشاد پاک کی وجہ سے "لاالا ان تطوع" ایک اعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ ھل علی غیرھن کیا ان فرائض خمسہ کے علاوہ اور بھی مجھ پر واجب ہے؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جواب (لاالخ) عنایت فرمایا تھا۔

والرابع من جملة علة ما يعلّل له: والرابع تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه، أى الحكم فى ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين، فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصحّ القياس بدونه، والتعليل يساويه فى الوجود جائز عند الشافعي؛ لأنه يجوّز التعليل بالعلّة القاصرة كالتعليل بالثمنية فى الذهب والفضة لحرمة الربا؛ فإنها لا تتعدّى منهما، فالتعليل عنده لبيان لِميّة الحكم فقط، ولايتوقّف على التعدية؛ لأن صحة التعدية موقوفة على صحّتها فى نفسها، فلو توقّف صحتها فى نفسها على صحة تعديتها لزم الدور. والجواب: أن صحتها فى نفسها لا تتوقّف على صحة تعديتها، بل على وجودها فى الفرع، فلا دور. والدليل لنا: أن دليل الشرع لا بد أن يكون موجبًا للعلم أو العمل، والتعليل لا يفيد العلم قطعًا، ولا يفيد العمل أيضًا فى المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، فلا فائدة له إلا ثبوت الحكم فى الفرع، وهو معنى التعدية، والتعليل للأقسام الثلاثة الأوَل ونفيها باطل، يعنى إن إثبات سبب أو شرط أو حكم ابتداءً بالرأى وكذا نفيها باطل؛ إذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه، وإنما هو إلى الشارع، وأمّا لو ثبت سبب أو شرط أو حكم من نص أو إجماع، وأردنا أن نُعدّيه إلى محل آخر، فلا شك أن ذلك فى الحكم جائز بالاتفاق؛ إذ له وضع القياس، وأمّا فى السبب والشرط فلا يجوز عند العامة، ويجوز عند فخر الإسلام، مثلاً إذا قِسنا اللواطة على الزنا فى كونه سببًا للحدّ بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة أيضًا سببًا للحدّ يجوز عنده لا عندهم، فإن كان المصنف تابعًا لفخر الإسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلًا أنه باطل ابتداءً لا تعديةً، وإلا فالمراد به البطلان مطلقًا ابتداءً وتعديةً. فلم يبق إلا الرابع، يعنى لم يبق من فوائد التعليل إلا التعدية إلى ما لا نص فيه.

(ترجمہ وتشریح): ۔ چوتھی شئی جس کیلئے تعلیل کی جاتی ہے۔

تعدية الخ:۔ نص کے حکم کو متعدی کرنا ایسے امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد شدہ نہیں ہے تاکہ اس میں حکم ثابت ہو جائے (اور یہ حکم کا ثبوت) غلبہ ظن کے ساتھ ہوگا یقین اور قطعیت کے ساتھ نہ ہوگا۔ پس تعدیہ کرنا احناف کے نزدیک قیاس کیلئے حکم لازمی ہے اس کے بغیر قیاس (ہی) درست نہ ہوگا اور تعلیل وجود میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کے

مساوی ہے اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ قیاس تعدیہ کے بغیر درست نہ ہو گا تو یہ بھی درست نہ ہو گا کہ بغیر تعدیہ کے تعلیل درست نہ ہو کہ اب یہ لازم وملزوم کے درجہ میں ہے۔

جائز عند الشافعی الخ:۔اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیاس کیلئے تعدیہ لازم نہیں بلکہ جائز (غیر لازم) ہے اس وجہ سے کہ تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ معتبر ہے۔

مثال! جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربوی کیلئے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کرنا اس وجہ سے کہ یہ ثمنیت ان دونوں سے متعدی نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کے علاوہ کسی اور شی کو ثمن کی حیثیت میں پیدا نہیں فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تعلیل حکم کی لمیت کو بیان کرنے کیلئے ہے صرف تعلیل تعدیہ پر موقوف نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ تعدیہ کی صحت (بالاجماع) موقوف ہے جو صحت علت پر فی نفسہ لہٰذا اگر صحت علت کو موقوف کر دیا جائے فی نفسہ اس کے متعدی ہونے کی صحت پر تو تسلسل اور دور لازم آ جائے گا؟

الجواب! علت کی صحت فی نفسہ موقوف ہی نہیں ہے اس کے متعدی ہونے کی صحت پر بلکہ وہ تو موقوف ہے علت کے موجود ہونے پر فرع (مقیس) میں لہٰذا اس تصریح کے بعد دور لازم نہیں آئے گا۔

والدلیل لنا الخ:۔احناف کی جانب سے یہ دلیل ہے کہ شرعی دلیل کا ایسا ہونا ضروری ہے کہ وہ علم (ویقین) کیلئے موجب ہو سکے یا عمل کیلئے موجب بن سکے اور تعلیل جو کہ صفت قاصرہ کے ساتھ متصف ہو علم قطعی کا فائدہ نہیں دے سکتی اور نہ وہ عمل کا فائدہ دے سکتی ہے منصوص علیہ میں۔ اس وجہ سے کہ عمل منصوص علیہ میں نص سے ثابت شدہ ہے۔ لہٰذا تعلیل کیلئے وہ مفید نہ ہو گی۔ البتہ فرع (مقیس) میں حکم کو ثابت کرنے کیلئے مفید ہو گی اور تعدیہ سے مراد بھی یہی ہے ہو یعنی حکم کا اثبات کرنا فرع میں!

والتعلیل الخ:۔اول کی تینوں اقسام کیلئے (۱) یعنی اثبات سبب (۲) اثبات شرط (۳) اثبات حکم ابتداء بالقیاس اور اسی طرح اس کی نفی کرنا باطل ہے، اس وجہ سے کہ بندہ کو ان میں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ وہ تو شارع کے اختیار میں ہے۔

واما الخ:۔البتہ اگر ثابت ہو جائے نص سے یا اجماع سے حکم شرعی کیلئے (کوئی) سبب یا شرط یا حکم اور (اس اثبات کے بعد) ہم نے یہ ارادہ کیا کہ اس کو دوسری جانب متعدی کریں تو تعدیہ کے حکم میں جائز ہے بالاتفاق کیونکہ اسی تعدیہ حکم کیلئے قیاس کی وضع کی گئی ہے البتہ سبب اور شرط دونوں میں اکثر مشائخ کے نزدیک جائز نہیں یہ تعدیہ کرنا اور علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔

مثلاً الخ:۔جبکہ ہم نے لواطت کو زنا پر قیاس کیا اس میں کہ زنا سبب ہے حد کیلئے چونکہ زنا اور لواطت کے درمیان وصف مشترک ہے جس سے کہ لواطت کو بھی حد کیلئے سبب بنا دینا ممکن ہو یہ علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

فان الخ:۔صاحب منار بظاہر علامہ فخر الاسلام کی اس میں اتباع کئے ہوئے ہیں۔ لہٰذا اگر ان کی اس اتباع کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عبارت "کونہ باطلا الخ" کے معنی ہوں گے کہ وہ ابتداءً باطل ہے تعدیہ نہیں اور اگر یہ اتباع نہ تسلیم کی جائے تو اب اس کا مطلب ہو گا کہ وہ علی الاطلاق باطل ہے، ابتداءً اور تعدیۃً دونوں صورتوں میں۔

فلم یبق الخ:۔اس تفصیل کے بعد کہ اول تین جبکہ باطل قرار دے دی گئی ہیں تو اب صرف چوتھی شی باقی رہ جاتی ہے کہ وہ رابع حکم النص کا متعدی کرنا ایسے امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت﴾

جواستحسان امام صاحب سے منقول ہے فقہائے حنفیہ نے اس کے قواعد مرتب کئے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام صاحب سے فروعات منقول ہیں، ان کیلئے ضوابط وضع کئے ہیں ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے استحسانات نص وقیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے بلکہ نص وقیاس سے تمسک پر مبنی تھے۔

امام صاحب کے استحسان کی حقیقت صرف یہ ہے ''جہاں کہیں علت قیاس کی تعمیم نصوص، اجماع اور مصالح شرعیہ کے منافی یا خلاف ہو وہاں اس کی تعمیم کو روک دیا جائے اور اگر علل شرعیہ میں تعارض پیدا ہو جائے تو جو علت تاثیر کے لحاظ سے قوی تر ہو اس کا اعتبار کیا جائے گو وہ ظاہر اور جلی نہ ہو۔

استحسان کی مختلف تعریفات:۔ امام صاحب اور ان کے اصحاب جس استحسان سے اخذ کرتے ہیں اس کی تعریف میں فقہا سے مختلف اقوال مروی ہیں۔ چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ''کسی مقام پر موجب قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان ہے مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ استحسان کے بعض انواع وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی طرف عدول ہوتا ہے بلکہ نص یا اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے لہٰذا ہماری نظر میں سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو ابوالحسن الکرخی نے کی ہے۔

''مجتہد کسی مسئلے میں اس کے نظائر کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی قوی تر سبب کی بناء پر ان نظائر کے خلاف فتویٰ دے۔''

استحسان کی یہ حقیقت تو علمائے حنفیہ کے نزدیک ہے، فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں مختلف ہیں چنانچہ ابن العربی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں ''استثناء اور ترخیص کے طور پر کسی معارضہ کے سبب دلیل کے بعض مقتضیات کو ترک کرنے کا نام استحسان ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) عرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا۔ (۲) اجماع کی وجہ سے ترک دلیل۔ (۳) مصلحت عامہ کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔ (۴) تیسیر وتوسیع اور رفع مشقت کیلئے دلیل کے مطابق حکم لگانا مگر ابن الانباری اس کی تعریف رد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ استحسان کو مانتے تھے مگر اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں بلکہ کسی مقام پر قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئی کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے۔ چنانچہ امام مالک استدلال مرسل (مصلحت عامہ) کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خرید کرتا ہے اور فوت ہو جاتا ہے اور اس کے ورثاء بیع کے امضاء اور رد میں اختلاف کرتے ہیں تو اشہب کہتے ہیں کہ قیاس کی رو سے بیع فسخ ہونی چاہئے مگر ہم استحسان کی رو سے کہیں گے کہ رد کرنے والوں کا حصہ بائع قبول کرنے سے انکار کرے اور امضاء کرنے والے اسے قبول کر لیں تو بیع کا امضاء کیا جائے گا۔

ابن رشد نے استحسان کی جو تعریف کی ہے وہ بھی تقریباً اسی قسم کی ہے وہ لکھتے ہیں جو استحسان اکثر استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قیاس سے بھی اس نے عموم حاصل کر لیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ لازم آئے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصی معنی کے پیش نظر قیاس کو نظر انداز کر دینے کا نام استحسان ہے۔

یہ دونوں تعریفیں غایت اور مقصد کے لحاظ سے ایک ہی ہیں یعنی فقیہ جزئیات پر بحث کے وقت اطراد قیاس کا پابند نہ رہے بلکہ کسی مسئلہ جزئیہ میں مصلحت یا امر حسن کی رو سے قیاس کو ترک کر دے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔

اس توجیہ سے یہ دونوں تعریفیں استحسان کی اس تعریف کے مطابق ہو جاتی ہیں جو بعض علماء مالکیہ نے کی ہیں کہ استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر وہ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے اور اس کا اظہار نہیں کر سکتا۔

استحسان کے اقسام: ۔علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استحسان قیاسی، جبکہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں اور وہ دونوں دو متباین قیاسوں کے مقتضیٰ ہوں ایک قیاس ظاہر ہو جسے قیاس اصطلاحی کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہر قیاس کے مقابلہ میں اس خفی قیاس کا نام استحسان ہے۔

یعنی جس مسئلے کے حکم پر فقیہ غور وفکر کرتا ہے اس پر وہ دونوں قیاس منطبق ہو سکتے ہیں مگر ایک قیاس جلی اور ظاہر ہے اور دوسرا خفی مگر اس مسئلے میں ایسی دلیل موجود ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی مقتضی ہو جس کے نظائر مطرد نہیں ہیں۔ اس بناء پر شمس الائمہ استحسان کی اس نوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

استحسان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے ایک جلی ہوتا ہے مگر اثر کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہے مگر اثر کے لحاظ سے قوی تر ہوتا ہے اس دوسری قسم کے قیاس کا نام استحسان ہے پس یہاں خفاء وظہور کے لحاظ سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوۃ تاثیر کی بناء پر ترجیح دی جاتی ہے۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کے اقسام سہ گانہ: ۔استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ استحسان کا سبب علت خفیہ نہ ہو بلکہ مصادر شریعت یا ضروریات دین میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر یا اجماع اور رفاہِ عامہ کے قبیل سے کوئی چیز ہوگی جس کی عدم رعایت سے لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس استحسان کی تین قسمیں ہیں: (۱) اگر اس کا اثر نبوی ہوگا تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا (۲) دوسری صورت میں استحسان اجماع ہوگا (۳) تیسری صورت میں اس کا نام استحسان ضرورت رکھا جائے گا۔

استحسان سنت: ۔اگر سنت سے کوئی چیز خلاف قیاس ثابت ہو جائے جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا جیسا کہ کسی روزے دار کا بھولے سے کھا پی لینا۔

قیاس یہ چاہتا تھا کہ روزہ فاسد ہو جائے مگر امام صاحب روایت کی بناء پر قیاس کو رد کرتے ہیں اور روزے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیسا کہ ان سے مروی ہے۔

استحسان اجماع: ۔اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر قیاس کے مقتضی کے خلاف اجماع ہو جائے جیسے عقد استصناع کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور ہر دور میں اس پر عمل رہا ہے حالانکہ قیاس کی رو سے یہ عقد فاسد ہونا چاہئے تھا کیونکہ محل عقد معدوم ہے مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

استحسان ضرورت: ۔اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ضرورت عامہ کی بناء پر مجتہد قیاس کے ترک پر مجبور ہو جائے مثلاً حوض اور کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے کہ قیاس کی رو سے ان کی تطہیر ممکن نہیں جیسے کہ صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں۔

حوض یا کنوئیں کو پاک کرنے کیلئے اس پر پانی ڈالنا ناممکن ہے اس طرح جو پانی حوض کے اندر ہے یا کنوئیں کے سوت سے

نکلتا ہے وہ بھی نجاست کے ساتھ متصل ہونے سے نجس ہوتا رہے گا اور ڈول بھی نجس پانی میں چلے جانے کے بعد نجس ہو جائے گا۔ لہٰذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت کسی صورت میں ممکن نہیں مگر ضرورت عامہ کے تحت فقہاء نے قیاس کو نظر انداز کر دیا اور استحسان کی بناء پر طہارت کا فتویٰ دے دیا کیونکہ ضرورت کسی خطاب شرعی کے ساقط ہونے میں اثر قرار دی جاسکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے تطہیر کیلئے مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار معین کی ہے جیسا کہ کتب فقہ حنفی میں مذکور ہے۔ نیز ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کی بناء پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کیلئے بعض محظورات کو ساقط کر دیا جائے۔

یہ ہے استحسان کی حقیقت جو اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے اور اسے انہوں نے فروع ماثورہ سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروع پر منطبق کیا ہے۔

لہٰذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور صحیح تسلیم کرتے ہیں بلا شبہ قیاس سے معارض جو دلیلیں انہوں نے بیان کی ہیں وہ امام صاحب کے پیشِ نظر تھیں وہ ان کے باعث اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب جب قیاس کو لوگوں کے تعامل یا سنت ماثورہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے اور اپنے فقہائے شہر کی اتباع میں شدت سے کام لیتے تھے اور علماء نے ان اسباب کے پیش نظر علل مطردہ کے ترک کا نام استحسان رکھ دیا ہے جسے امام صاحب اپنے استنباط کیلئے اصل قرار دیتے تھے مگر انہوں نے نہ اسے منضبط کر کے اس کی تعریف کی اور نہ اس کے اقسام وموازین وضع کئے۔

استحسان کی دو مثالیں:۔ مثلاً قبل اس کے کہ مشتری مبیع کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور بائع کے درمیان قبل اس کے وہ زر قیمت پر قبضہ کرلے مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری سے اس زائد ثمن پر حلف لیا جائے جس کا بائع مدعی ہے کیونکہ اس مقدار زائد کا بائع مدعی ہے اور مشتری منکر اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور بائع چونکہ مدعی ہے اس لئے قیاس اور قاعدہ عامہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے مگر استحسان کی رو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ایک طرح سے دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی، بائع زائد ثمن کا مدعی ہے اور مشتری استحقاق قبض اور اقرار کردہ قیمت کے واجب التسلیم ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس استحقاق کا انکار کرتا ہے لہٰذا دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی استحساناً دونوں سے حلف لیا جائے گا مگر استحسان قیاس کی رو سے نہیں بلکہ مندرجہ ذیل اثر نبوی کی بناء پر "اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا" یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف لیں اور سودا واپس کر لیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبل از قبض استحسان سے کام لینا علت خفیہ کی بناء پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام عقود کی جانب متعدی ہوتا ہے جن میں قبل از قبض اختلاف پیدا ہو جائے گو وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے کے ورثاء کے مابین کیوں نہ ہو کیونکہ جس استحسان کی اساس علت خفیہ پر ہو وہ عموم علت کے مطابق متعدی ہوگا جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں لیکن چونکہ بعد از قبضہ استحسان سے فتویٰ دینا اثر نبوی کی بناء پر ہے لہٰذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خود فریقین کے مابین اختلاف ہو۔

شکاری پرندے کا جھوٹا پانی:۔ استحسان کی اس نوع کی مثالوں میں شکاری پرندے کے جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے قیاس

کی رو سے ان کا جھوٹا پانی نجس ہونا چاہئے کیونکہ شکاری پرندے جیسے گدھ، چیل وغیرہ غیر ماکول اور نجس ہونے میں درندوں کے مشابہ ہیں اور درندوں کا جھوٹا نجس ہوتا ہے۔

مگر قیاس خفی کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ درندوں کے جھوٹے پانی کا نجس ہونا لعاب کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے لہٰذا گوشت کے نجس ہونے کی وجہ سے لعاب بھی نجس ہوگا مگر درندہ صفت پرندے منقار سے پیتے ہیں ان کا لعاب پانی میں مخلوط نہیں ہوتا لہٰذا ان کے پینے سے نجس نہیں ہوگا گو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے، بلاشبہ یہ استحسان قیاس خفی کی بناء پر ہے کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں وہ تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ (ماخوذ از امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ، تالیف محمد ابوزہرہ ص: ۵۵۰ تا ۵۵۸ (مطبوعہ پاکستان) اس کے بعد اصل کتاب ملاحظہ کیجئے۔

﴿استحسان کی بحث﴾

ولما كان هذا تارةً على سبيل القياس الجلي وتارةً على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي أشار إلى بيانه بقوله: **والاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة، والقياس الخفي** يعني أن القياس الجلي يقتضي شيئًا، والأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يُضادّه، فيترك العمل بالقياس، ويُصار إلى الاستحسان، فيبيّن نظير كل واحد ويقول: **كالسلم** مثال للاستحسان بالأثر، فإن القياس يأبى جوازه؛ لأنه بيع المعدوم ولكنا جوّزناه بالأثر، وهو قوله: من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم. **والاستصناع،** مثال للاستحسان بالإجماع، وهو أن يأمر إنسانًا مثلاً بأن يخرز له خُفًّا بكذا، وبيّن صفته ومقداره، ولم يذكر له أجلاً، فإن القياس يقتضي أن لا يجوز؛ لأنه بيع المعدوم، ولكنا تركنا واستحسنّا جوازه بالإجماع لتعامل الناس فيه، وإن ذكر له أجلاً يكون سلمًا. **وتطهير الأواني،** مثال للاستحسان بالضرورة، فإن القياس يقتضي عدم تطهّرها إذا تنجّست؛ لأنه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة، لكنا استحسنّا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجّسها. **وطهارة سؤر سباع الطير** مثال للاستحسان بالقياس الخفي، فإن القياس الجلي يقتضي نجاسته؛ لأن لحمه حرام، والسؤر متولّد منه كسؤر سباع البهائم، لكنا استحسنّا لطهارته بالقياس الخفي، وهو أنه إنما تأكل بالمنقار، وهو عظم طاهر من الحي والميت، بخلاف سباع البهائم؛ لأنها تأكل بلسانها، فيختلط لُعابها النجس بالماء.

(**ترجمه وتشریح**): هذا الخ:۔ یعنی تعدیہ کرنا، القیاس الجلی یعنی وہ قیاس جو کہ ظاہر امر سے ادراک ہو سکے۔

(**فائده**) تعدیہ بعض مرتبہ قیاس جلی پر ہوگا اور کبھی استحسان کی شکل سے۔ لہٰذا اب مصنف رحمۃ اللہ نے اس بحث کو

شروع فرمایا ہے، ھو یعنی استحسان کی تعریف! (استحسان سے متعلق قدرے تفصیل جلد اول مقدمہ کتاب ھذا میں لکھی جا چکی ہے ملاحظہ کیجیے۔ ۱۲/ اسلام غفرلہ) ھو الدلیل الذی الخ استحسان وہ دلیل ہے جو کہ قیاس جلی کا تقاضہ کرے، الاثر یعنی النص یعنی استحسان ہوتا ہے نص (کتاب اللہ یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم) سے ہوتا اور کبھی اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی سے ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ استحسان ان امور میں منحصر ہے۔ (۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ ان القیاس الجلی الخ۔ یعنی قیاس جلی تو ایک شی کا مقتضی ہے کہ اس کے ذریعہ سے یہ امر ثابت ہو مگر اس کے بالمقابل نص، اجماع، ضرورت یا قیاس خفی اس شی کے خلاف کا اقتضاء کرے تو قیاس جلی کے اقتضاء کو ترک کر دیا جائے گا اور استحسان کی طرف عمل کو منتقل کر دیا جائے گا کہ جو اس سے ثابت ہوتا ہو گا وہ ثابت تسلیم کر لیا جائے گا اس کے بعد مصنف ہر ایک کی مثال بیان کرتے ہیں کالسلم الخ یہ مثال استحسان بالاثر سے متعلق ہے، السلم عقد سلم وہ عقد ہے جس میں ثمن نقد (عاجل) دیا جائے اور مبیع (مسلم فیہ) ایک وقت خاص (جو کہ بائع اور مشتری کے درمیان طے ہو جائے) میں دیا جائے اور مبیع اجل بعاجل مختصر عبارت ہے اس کی تعریف میں قیاس جلی سے یہ ناجائز معلوم ہوتی ہے اس وجہ سے کہ وہ بیع المعدوم ہے کیونکہ بیع میں مبیع کا موجود ہونا اور ملکیت میں ہونا لازم ہے جس کو وہ مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو اس کے باوجود وہ اثر (نص) سے جائز قرار دی گئی ہے وہ نص یہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "من اسلم منکم الخ" یعنی جو شخص عقد سلم کرے تم لوگوں میں سے تو اس کیلئے یہ ہے کہ وہ کیل معلوم وزن معلوم میں مدت معلوم تک کیلئے کرے، دوسری مثال بالاجماع یعنی اجماع قیاس جلی کے خلاف پر منعقد ہو گیا ہے۔

الاستصناع الخ:۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص موزہ بنانے والے سے موزہ بنوائے، ھکذا مثلاً دس درہم کے عوض اور اس میں اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کر دی جائے وقت کی تعیین نہ کی گئی ہو قیاس جلی تو اس کو ناجائز تسلیم کرتا ہے اس وجہ سے کہ وہ بیع معدوم ہے مگر اس قیاس کو احناف نے ترک کر دیا ہے اور اس کو اجماع سے استحساناً جائز قرار دیا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک انسانوں کا اس پر عمل جاری ہے اور اس پر آج تک نکیر نہیں کی گئی اگر مدت کا بیان بھی کر دیا گیا تو اب وہ عقد سلم ہو جائے گا۔

ونظیر الاوانی مثال سوم۔ استحسان بالضرورت یعنی قیاس کو ترک کر دیا جائے جبکہ کوئی ضرورت داعی ہو اس کے ترک کرنے پر تو اس کو استحسان بالضرورت سے تعبیر کیا گیا ہے "الضرورات تبیح" اسی قاعدہ کی جانب اشارہ کرتی ہے الاوانی، آنیۃ کی جمع برتن، فان القیاس الخ جب برتن نجس ہو گئے تو قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ نجس ہی رہیں گے پاک نہ ہوں گے اس وجہ سے کہ ان کو نچوڑنا ممکن نہیں جس سے نجاست نکل جائے مگر ضرورتاً اسی کو از روئے استحسان پاک تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ عام ابتلاء اس میں پیش آتا ہے اور اس کو نجس ہی رہنے دینے میں حرج لازم آئے گا لانہ الخ جبکہ نجس برتن سے پانی لگا (دھونے کیلئے) تو اول ملاقات میں ہی وہ پانی ناپاک ہو جائے گا اب ظاہر ہے کہ وہ پاک کس طرح پر ہو گا؟ اگر اس کو نچوڑ دیا جاتا تو وہ ناپاک پانی نکل جاتا بعدہ دوسری مرتبہ پاک پانی ڈالا جاتا، وقس علی ھذا حتی کہ وہ پاک ہو جاتا (جس کی مقدار سہولت کے پیش نظر تین مرتبہ مستنبط ہے) جس طرح کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔

(فائدہ) جبکہ کپڑا وغیرہ کو نچوڑا جا سکتا ہے اور برتن وغیرہ بہت سی اشیاء ہیں کہ جن کو نچوڑا نہیں جا سکتا اور ضرورت مجبور کرتی ہے کہ ان کو پاک کرنا ہے لہٰذا ممکن صورت سے اس کو پاک کرنا مشروع ہوا۔

وطهارت الخ:۔ یہ مثال استحسان بالقیاس الخفی کی ہے! سباع طیر کے سور کا پاک ہونا۔ قیاس جلی کا یہ تقاضا ہے کہ وہ ناپاک ہو اس وجہ سے اس کا گوشت حرام ہے اور سور (جو کہ لعاب دہن سے آلودہ ہو گویا کہ وہ سور ہے) اس سے پیدا شدہ ہے لیکن ہم نے اس کی طہارت کیلئے قیاس خفی کے ساتھ استحسان کیا ہے اور اس استحسان (کی تقریر یہ ہے) کہ طیر (پرندہ) چونچ سے کھاتا ہے جو کہ پاک ہڈی ہے زندہ اور میت دونوں کی پاک ہوتی ہے بخلاف سباع البہائم کے جو کہ اس کا سور نجس ہے کیونکہ وہ اپنی زبان سے کھاتا ہے لہٰذا اس کا نجس لعاب پانی کے ساتھ آلودہ ہو جاتا ہے۔

ثم لاخفاء أن الأقسام الثلاثة الأُوَل مقدَّمة على القياس، وإنما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس، فأراد أن يبيّن ضابطة ليعلم بها تقديم أحدهما على الآخر، فقال: ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من أهل الطرد قدّمنا على القياس والاستحسان الذى هو قياس الخفي إذا قَوِى أثره؛ لأن المدار على قوة التأثير وضعفه، لا على الظهور والخفاء؛ فإن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، لكنها ترجّحت على الدنيا بقوة أثرها من حيث الدوام والصفاء، وأمثلته كثيرة، منها: سؤر سباع الطير المذكور آنفًا، فإن الاستحسان فيه قوىّ الأثر؛ ولذا يقدّم على القياس كما حرّرت، وفي هذا إشارة إلى أن العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة، بل هو نوع أقوى للقياس، فلا طعن على أبي حنيفة في أنه يعمل بما سوى الأدلّة الأربعة.

(ترجمہ وتشریح):۔ثم الخ:۔ اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہو جانا بھی ضروری ہے کہ اول کی تین اقسام (استحسان بالاثر والاجماع والضرورت) کو قیاس جلی پر تقدم کا درجہ حاصل رہے گا اور قیاس جلی کا قیاس خفی پر یا قیاس خفی کا قیاس جلی پر تقدم وتاخر ہونے میں اشتباہ ہے لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے یہ قصد فرمایا ہے کہ ایک ضابطہ (اصول) بیان کر دیا جائے تاکہ اس قاعدہ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا معلوم کیا جا سکے۔ اس کی تشریح یہ ہے، ولما صارت الخ جبکہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک اپنے سبب کے اثر کی وجہ سے علت (تسلیم کی گئی) ہے (اور وہ) اپنے دوران حکم کے ساتھ علت نہیں ہوتی ہے (کہ بدوران الحکم مع العلة الخ جس کی تفصیل گزر چکی ہے جیسے کہ حضرات شوافع اس کے قائل ہیں تو احناف نے قیاس پر جس کا اثر کمزور ہو چکا ہے اگرچہ وہ جلی قیاس ہے) استحسان کو مقدم کر دیا ہے جو قیاس خفی ہے جس وقت کہ قیاس خفی کا اثر قوی ہو۔ اس وجہ سے کہ اصلی مدار تاثیر کے قوی ہونے اور ضعیف ہونے پر ہے نہ کہ ظاہر ہونے اور خفی ہونے پر پس دنیا ایک ظاہر ہے اور آخرت باطنی ہے لیکن اس کے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح دی گئی ہے اس کے اثر قوی کی وجہ سے کہ وہ دائمی ہے اور اس میں پاکیزگی ہے اس کے برخلاف دنیا کہ اس میں حدوث اور ناپاکیزگی ہے اور اس کی بکثرت مثالیں ہیں مثلاً سور سباع الطیر جس کا بیان گزر چکا ہے اس وجہ سے کہ اس میں استحسان قوی الاثر ہے جس کی وجہ سے قیاس جلی پر اس کو مقدم کر دیا گیا ہے جیسا کہ صاحب نور الانوار رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرما دیا ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں "والقیاس الخفی" سے اس امر کی جانب بھی اشارہ فرما دیا ہے کہ استحسان پر عمل کرنا شرعی دلائل اربعہ سے خارج نہیں ہے بلکہ وہ بھی درحقیقت قیاس ہی کی ایک قسم ہے اور اقوی ہے اب احناف پر یہ طعن کرنا درست نہیں ہو سکتا کہ وہ تو ایک پانچویں قسم پر بھی عمل کرتے ہیں۔

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر أثره وخفى فساده

كما إذ تُلى آية السجدة فى صلاته فإنه يركع بها قياسًا، وفى الاستحسان لا يجزئه، الأصل فى هذا: أنه إن قرأ آية السجدة يسجد لها، ثم يقوم فيقرأ ما بقى، ويركع إذا جاء أوان الركوع، وإن ركع فى موضع آية السجدة وينوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفّاظ يجوز قياسًا لا استحسانًا، وجه القياس: أن الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع، ولهذا أطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعاً وَّأَنَابَ﴾ وجه الاستحسان: أنا أُمرنا بالسجود وهو غاية التعظيم، والركوع دونه، ولهذا لا ينوب عنه فى الصلاة، فكذا فى سجدة التلاوة، فهذا الاستحسان ظاهر أثره، ولكن خفى فساده، وهو أن السجود فى التلاوة لم يشرع قربةً مقصودةً بنفسها وإنما المقصود التواضع، والركوع فى الصلاة يعمل هذا العمل لا خارجها؛ فلهذا لم نعمل به، بل عملنا بالقياس المسترة صحته، وقلنا: يجوز إقامة الركوع مقام سجود التلاوة، بخلاف الصلاة فإن الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة، فلا ينوب أحدهما عن الآخر.

(**ترجمه وتشريح**) :۔اس عبارت کا عطف مصنف رحمہ اللہ کی عبارت ماقبل قدمنا پر ہے القیاس یعنی قیاس جلی اور قیاس جلی کو ہم نے استحسان پر مقدم کیا ہے بوجہ اس کے اثر باطن صحیح ہونے کی وجہ سے (اگرچہ من حیث الظاہر اس کا اثر فاسد ہی ہو) الذی الخ:۔اس سے مراد وہ قیاس جلی ہے جس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اور اس کا فساد پوشیدہ ہو گیا ہو۔(کہ اگر گہری نظر نہ رکھنے والا اس کو دیکھتا ہے تو اس کا اثر صحیح نظر آتا ہے اور جب اہل نظر اور صاحب تحقیق اس پر نظر و فکر کے ساتھ غور کرتا ہے تو اس کا اثر فاسد ہوتا ہے مثلاً اذا الخ اگر کسی شخص نے آیت سجدہ نماز کی حالت میں تلاوت کی وہ شخص اس کیلئے رکوع کر سکتا ہے سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے (البتہ) استحسان اس کو جائز نہیں قرار دیتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ استحسان کو چھوڑ دیا گیا قیاس جلی کو مقدم کر دیا گیا۔اس مسئلہ میں اصل یہ ہے اگر ایک شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی اور اس کے بعد (فوراً) اگر سجدہ تلاوت کر لیا اس کے بعد کھڑے ہو کر بقیہ تلاوت کو مکمل کر لیا اور تلاوت کی تکمیل کے بعد رکوع کرلے جب اس کا وقت آجائے۔اوان الرکوع رکوع کا وقت کہ قیام کے بعد رکوع کا وقت ہوتا ہے اور اگر آیت سجدہ پر ہی رکوع کر لیا اور تداخل کی نیت کر لی گئی نماز والے رکوع اور سجدہ تلاوت کے درمیان جیسا کہ حفاظ کے مابین معروف صورت ہے تو یہ قیاساً جائز ہے، استحساناً نہیں۔وجہ القیاس الخ:۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجود صورتاً ایک دوسرے کے مشابہ ہیں خضوع میں اسی وجہ سے اس آیت "وَخَرَّ رَاكِعاً وَّأَنَابَ" میں سجود پر رکوع کا اطلاق ہوا ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہم کو سجود کا حکم دیا گیا ہے "قال تعالیٰ فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْه الخ" اور سجدہ تعظیم کی انتہائی صورت ہے اور رکوع اس سے کم ہے یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع سجدہ کا بدل نہیں ہو سکتا۔لہٰذا یہی سجدہ تلاوت میں فساد خفی ہے تو قیاس کا اثر قوی الباطن ہو گیا۔وھو الخ:۔اثر ظاہر اور فساد خفی۔اس کی تفصیل یہ ہے تلاوت میں سجدہ فی نفسہ قربت مقصودہ ہو کر مشروع نہیں ہوا ہے (کہ اصل اس میں غرض تواضع ہے اور مشرکین کا رد کرنا ہے کہ انہوں نے تکبر کرتے

ہوئے تواضع اختیار نہیں کی) اور نماز میں رکوع میں یہ عمل (تواضع) پایا جاتا ہے نماز سے خارج میں رکوع سجدہ کا بدل نہیں ہوسکتا تو وہ خارج نماز معتبر بھی نہ ہوگا سجدہ تلاوت میں کہ اس وقت عمل تواضع اس میں موجود نہیں ہے اسی وجہ سے استحسان پر عمل ترک کر دیا گیا بلکہ قیاس جلی پر عمل کیا گیا کہ اس کی صحت مشہور ہے (جس کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا) اور احناف نے یہ فرمایا کہ رکوع سجدہ تلاوت کے (نماز کی حالت میں) قائم مقام ہوسکتا ہے برخلاف نماز کے کہ رکوع نماز میں ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اس وجہ سے نفس نماز کے سجدہ صلوتیہ کے بدل میں نہیں ہوسکتا کہ سجدہ بھی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے لہٰذا کوئی بھی ایک دوسرے کا بدل نہیں ہوسکتا اگر بدل ہونا تسلیم کیا گیا ہے تو وہ فقط سجدہ تلاوت کا ہوگا کہ اس کی حیثیت جداگانہ اور مستقل نہیں ہے کہ اصل میں سجدہ تلاوت کی غرض تواضع کرنا ہے اور وہ رکوع سے بھی (نماز ہی کی حالت میں) حاصل ہے۔ (مشكوة الانوار)

ثم المستحسن بالقياس الخفى تصح تعديته إلى غيره؛ لأنه أحد القياسين، غايته أنه خفى يقابل الجلى، بخلاف الأقسام الأخر، يعنى ما يكون بالأثر أو الإجماع أو الضرورة؛ لأنها معدولة عن القياس من كل وجه، ألا ترى أن الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسًا، ويوجبه استحسانًا؛ فإنه إذا اختلفا فى الثمن بدون قبض المبيع بأن قال البائع: بعتها بألفين، وقال المشترى: اشتريتها بألف، فالقياس أن لا يحلف البائع؛ لأن المشترى لا يدعى عليه شيئًا حتى يكون هو منكرًا، فينبغى أن يسلّم المبيع إلى المشترى، ويحلفه على إنكار الزيادة، ولكن الاستحسان أن يتحالفا؛ لأن المشترى يدّعى عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الأقل والبائع ينكره، والبائع يدّعى عليه زيادة الثمن والمشترى ينكره، فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما، فإذا تحالفا فسخ القاضى البيع. وهذا حكم أى تحالفهما جميعًا من حيث القياس الخفى حكم معقول تعدّى إلى الوارثين بأن مات البائع والمشترى جميعًا، واختلف وارثاهما فى الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذى قلنا يتحالفان، ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا فى المورثين. والإجارة، أى يتعدّى حكم البيع إلى الإجارة بأن اختلف المؤجر والمستأجر فى مقدار الأجرة قبل قبض المستأجر الدارَ يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الإجارة لدفع الضرر، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ. فأمّا بعد القبض فلم يوجب يمين البائع إلا بالأثر، فلم تصحّ تعديته، يعنى إذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن بعد قبض المشترى المبيع فحينئذٍ كان القياس من كل الوجوه أن يحلف المشترى فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن الذى يدعيه البائع، ولا يدعى على البائع شيئًا؛ لأن المبيع سالم فى يده، ولكنّ الأثر وهو قوله: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادّا يقتضى وجوب التحالف على كل حال؛ لأنه مطلق عن قبض المبيع وعدمه، فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدّى إلى الوارثين إذا اختلفا بعد موت

المورثین إلا عند محمد ولا إلی المؤجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استیفاء المعقود علیه علی ما عُرف فی الفقه مفصّلاً.

(ترجمه وتشریح):۔جبکہ استحسان کے ذریعہ حکم کا استنباط کرنا درست ثابت ہو گیا ہے تو اب وہ حکم جو کہ قیاس خفی (استحسان) کے ذریعہ مستنبط کیا گیا ہو اس کو متعدی کرنا دوسری فرع میں جائز ہے (جبکہ اسی طرح کی علت دوسری فرع میں پائی جارہی ہو) اس وجہ سے کہ قیاس کی دو اقسام میں سے ایک قیاس یہ بھی ہے جس کا غایت درجہ یہ ہے کہ وہ خفی ہے جو کہ قیاس جلی کے بالمقابل ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام (ہر سہ اول یعنی بالاثر، بالاجماع، بالضرورت) اس وجہ سے (قسم چہارم اور ان ہر سہ کے درمیان فرق ہے کہ) یہ اقسام ثلثہ قیاس سے من کل وجہ ہٹی ہوئی ہیں مخالف ہیں۔

الا تری الخ:۔چنانچہ اس مثال فقہی پر توجہ کیجئے! اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع پر قبضہ ہونے سے قبل ثمن (کی مقدار، کم وزائد) میں اختلاف ہونے لگے تو قیاساً تو بائع پر قسم لازم نہ ہوگی اور استحساناً بائع پر قسم لازم آجائے گی غاشہ سے صاحب شرح اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ بائع کا کہنا تو یہ ہے کہ دو ہزار درہم ثمن ہے اور مشتری کا کہنا ہے کہ ایک ہزار، اب قیاس یہ ہے کہ بائع قسم نہ کھائے گا اس وجہ سے کہ بائع پر مدعی کا دعویٰ نہیں ہے کسی شی کیلئے جس سے کہ بائع کو منکر قرار دے کر حالف قرار دے دیا جائے پس مناسب یہی ہے کہ بائع مشتری کو مبیع حوالہ کردے اور مشتری سے قسم کھلائے بائع کہ زیادتی ثمن کا وہ انکار کرتا ہے البتہ استحسان یہ ہے کہ دونوں ہی قسم کھائیں اس وجہ سے کہ بائع نے مشتری پر دعویٰ کیا ہے اور کم ثمن پر مبیع کے حوالے کرنے کو ثابت کرتا ہے (اپنے دعویٰ کے ذریعہ) جس کا بائع انکار کرتا ہے اور بائع ثمن کی زیادہ مقدار کا دعویٰ کرتا ہے جس کا مشتری منکر ہے، لہٰذا دونوں ہی مدعی ہو گئے من وجہ اور دونوں ہی منکر ہو گئے من وجہ۔لہٰذا دونوں پر قسم واجب ہوگی اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کردے گا۔

وھذا الخ:۔اور یہ دونوں پر قسم کے لازم ہونے کا حکم قیاس خفی (استحسان) کی بنیاد پر ہے جو کہ حکم معقول ہے (اور وہ) وارثین کی جانب بھی متعدی ہوگا۔(مثلاً) بائع اور مشتری دونوں ہی انتقال کر جائیں اب دونوں ہی کے ورثاء میں مبیع پر قبضہ سے قبل ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے، مذکورہ بالا صورت کے مطابق تو اس مسئلہ میں بھی دونوں ہی قسم کھائیں گے اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کردے گا اور یہ فسخ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اصل مورثین کے حق میں فسخ کرنا۔

اوالاجارۃ الخ:۔اسی طرح اس حکم کو متعدی کیا جائے گا۔اجارہ والے مسئلہ میں مستاجر دار پر قبضہ سے پہلے موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہو جائے مقدار اجرت پر تو دونوں پر قسم آئے گی اور قاضی اس کے بعد اجارہ کو فسخ کردے گا نقصان کو دور کرنے کی وجہ سے اور عقد اجارہ میں فسخ جاری ہونا ممکن ہے۔فامابعد الخ:۔البتہ مبیع پر قبضہ کے بعد اگر یہ اختلاف ہو جائے تو قسم بائع پر اثر کے ساتھ ثابت ہے اس کے علاوہ نہیں۔لہٰذا اس کا متعدی کرنا درست نہ ہوگا کہ ورثاء اور اجارہ والے مسائل پر اس کو منتقل کردیں اب قیاس تو ہر اعتبار سے خواہ وہ جلی ہو یا خفی اس کا مقتضی ہے کہ مشتری فقط قسم کھائے۔اس وجہ سے کہ وہ زیادتی ثمن کا منکر ہے اور وہ بائع پر کسی شی کا مدعی نہیں ہے لیکن نص اس کے برخلاف لازم کرتا ہے کہ دونوں ہی پر قسم آئے اور وہ نص (اثر) یہ ہے قال ﷺ "اذا اختلف المتبایعان الخ" اب چونکہ یہ نص مطلق ہے جس میں مبیع پر قبضہ کرنے اور نہ کرنے کی کوئی قید نہیں اس وجہ سے یہ نص ہر دو صورت پر محمول ہوگی اور جب یہ تحالف قبضہ کے بعد والی صورت پر ہے اور نص سے ثابت شدہ ہے، عقل قیاس کے خلاف ہے تو اس کو متعدی نہیں کیا جائے گا وارثین وغیرہ کی صورتوں کی جانب جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

اجتہاد کے مباحث - شرائط اجتہاد

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان إلا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم أن أهلية القياس والاستحسان تكون حينئذٍ فقال: وشرط الاجتهاد أن يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية و وجوهه التى قلنا من الخاص والعام، والأمر، والنهى، وسائر الأقسام السابقة، ولكن لا يشترط علم جميع ما فى الكتاب، بل قدر ما يتعلّق به الأحكام وتستنبط هي منه، وذلك قدر خمس مائة آية التى ألّفتُها وجمعتُها أنا فى التفسيرات الأحمدية. وعلم السنة بطرقها المذكورة فى أقسامها مع أقسام الكتاب، وذلك أيضًا قدر ما يتعلق به الأحكام أعني ثلاث آلاف دون سائرها. وأن يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفًا، ولم يذكر الإجماع اقتداءً بالسلف، ولأنه لا يتعلّق به فائدة الاختلاف بالاستنباط، وإنما يحتاج إليه لأن يعلم المسائل الإجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه، بخلاف الكتاب والسنة، فإن لكل مجتهد تأويلاً على حدة فى المشترك والمجمل وأمثاله، وبخلاف القياس، فإنه عين الاجتهاد، وعليه مدار الفقه، ولهذا بيّن حكمه على وجه يتضمّن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق.

(ترجمہ وتشریح):۔ چونکہ قیاس اور استحسان دونوں ہی اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں اس وجہ سے ان کے بعد اجتہاد کی شرط اجتہاد کا حکم بیان کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ یہ امور پائے جائیں۔

وشرط الخ:۔ اجتہاد کی (ایک) شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم کا ماہر ہو لغوی شرعی معانی کے اعتبار سے (بھی) اور جو اقسام وانواع معلوم ہو چکی ہیں (گزشتہ بیان میں) ان پر بھی اس کو عبور اور کمال حاصل ہو۔ التی قلنا مثلاً خاص، عام وغیرہ سب ہی سے واقف ہو البتہ اس میں یہ شرط نہیں کہ تمام ہی کتاب اللہ پر اس کو ملکہ حاصل ہو بلکہ ان آیات میں احکامات مذکور ہیں اور جن سے احکامات مستنبط ہوتے ہیں اور ان کی مقدار پانچ صد (۵۰۰) آیات ہیں جن کو تفسیرات احمدیہ میں جمع کیا گیا ہے۔

(۲) وعلم الخ:۔ اور علم سنت کا وہ عالم ہو مع اس کی جملہ اقسام وانوع کے ساتھ جن کا بیان سنت کی اقسام کے تحت ہو چکا ہے مع جملہ اقسام کتاب اللہ کے اور سنت کے اس علم سے مراد بھی فقط اسی قدر ہے جن میں احکامات مذکور ہیں اور وہ تین ہزار احادیث ہیں نہ کہ تمام۔ وان الخ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مجتہد قیاس کی تمام شکلوں کو مع طریقوں کے جانتا ہو اور قیاس کی شرائط کا ابھی قریب میں ذکر ہو چکا۔

ولم یذکر الخ:۔ مصنف رحمۃ اللہ نے اجماع کا تزکرہ نہیں کیا ہے اسلاف کی اقتداء کرتے ہوئے کہ وہ حضرات اس کا ذکر نہیں کرتے ہیں اور اس وجہ سے بھی اسکا تذکرہ نہیں کیا گیا کہ مجتہدین کے اختلاف (استنباط مسائل) کا فائدہ اجماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔

وانما الخ:۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ مجتہد مسائل اجماعیہ سے واقف نہ ہو اور اس کی ضرورت نہیں بلکہ مجتہد ان واقف

ہونے کا (بھی) محتاج ہوتا ہے تا کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ ان مسائل اجماعیہ میں اجتہاد نہ کرے۔

وبخلاف النسخ:۔ چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں ہر مجتہد کی جداگانہ تاویل ہوا کرتی ہے (مشترک، مجمل اور اس کے مثل اقسام میں) اس بناء پر ان نصوص کا ماہر ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف قیاس کہ وہ تو عین اجتہاد ہے اور قیاس پر فقہ کا مدار (بھی) ہے کہ فقہ میں اکثر مسائل (فرعیہ) قیاسی ہیں۔ اسی وجہ سے کہ اجتہاد کا حکم مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمادیا ہے اور یہ اجتہاد کا حکم اس انداز سے بیان فرمایا جس سے کہ قیاس مذکورہ بالا کا حکم بھی اس میں متضمن ہوجائے۔

فقال: وحكمه الإصابة بغالب الرأى، أى حكم الاجتهاد لذكره قريبًا أو حكم القياس لذكره في الإجمال إصابة الحق بغالب الرأى دون اليقين حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويُصيب والحق في موضع الخلاف واحد، ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين، فلهذا قلنا بحقّية المذاهب الأربعة. وأخذنا بأثر ابن مسعود رضى الله عنه في المفوّضة، وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يُسمَّ لها مهر، فسئل ابن مسعود رضى الله عنه عنها، فقال: أجتهد فيها برأيي، إن أصبتُ فمن الله، وإن أخطأت فمِنّي ومن الشيطان، أرى لها مهر مثل نسائها، لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم، ولم يُنكر عليه أحد منهم، فكان إجماعًا على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ، وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب، والحق في موضع الخلاف متعدّد، أى في علم الله تعالى، وهذا باطل؛ لأن منهم من يعتقد حرمة شىء، ومنهم من يعتقد حلّه، وكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الأمر، وقد روى هذا أى كون كل مجتهد مصيبًا عن أبى حنيفة أيضًا، ولذا نسبه جماعة إلى الاعتزال، وهو منزّه عنه، وإنما غرضه أن كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوى مفصّلاً.
وهذا الاختلاف في النقليات لا في العقليات، أى في الأحكام الفقهية دون العقائد الدينية، فإن المخطىء فيها كافر كاليهود والنصارى، أو مضلّل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم، ولا يُشكل بأن الأشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولايقول أحد منهما بتضليل الآخر؛ لأن ذلك ليس في أمّهات المسائل التى عليها مدار الدين، وأيضًا لم يقل أحد منهما بالتعصب والعداوة، وذكر في بعض الكتب أن هذا الاختلاف إنما هو في المسائل الاجتهادية دون تأويل الكتاب والسنة، فإن الحق فيهما واحد بالإجماع، والمخطىء فيه مُعاتَب، والله أعلم.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اجتہاد کا حکم .... وہ ہے کہ جس کا بیان مصنف رحمہ اللہ نے قریب میں کیا یا قیاس کا حکم، جس کا اجمال میں تذکرہ کیا گیا ہے یہ ہے کہ حق کا حصول ہے ظن غالب کے ساتھ یعنی مجتہد اجتہاد کے ذریعہ جو حق تلاش

کرتا ہے اور غور وفکر کے بعد وہ ایک رائے قائم کرتا ہے تو وہ قطعی کے درجہ میں نہیں ہوا کرتا بلکہ ظن غالب کی بنیاد پر اس کو حق کا ادراک قرار دیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے احناف کا کہنا ہے کہ مجتہد سے خطاء کا بھی امکان ہے اور صحت کا بھی اور حق (اس مجتہد فیہ مسئلہ میں جس میں کہ اہل اجتہاد نے اختلاف کیا ہے) ایک ہی کی جانب ہوگا لیکن چونکہ کوئی تعین کے ساتھ یہ نہیں جانتا کہ حق یہ ہے اور خطاء یہ ہے۔

فلهذا الخ:۔ پس اسی بنیاد پر ہم نے مذاہب اربعہ کی حقیقت میں یہ کہا ہے کہ "مجتہد خطاء بھی کرتا ہے اور صحت کو بھی معلوم کرتا ہے" وہ قول دراصل حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک قول سے لیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے: ایک مفوضہ عورت کے متعلق حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا کہ اس کا شوہر انتقال کر گیا تھا اور اس نے اپنی زوجہ سے وطی ابھی تک نہیں کی تھی اور نہ اس کا مہر بوقت عقد مقرر ہوا تھا کہ اب اس کا مہر کیا ہے؟ اس پر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کروں گا اپنی رائے سے، اگر صحت کو پالیا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر میں خطاء کھا گیا تو وہ میری ذات کی وجہ سے ہے اور شیطان کی طرف سے ہے (اور) فرمایا! میری رائے ہے کہ اس کیلئے مہر مثلی ہوگا نہ کمی ہوگی اور نہ زیادتی اور یہ فیصلہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور، موجودگی میں دیا جس پر کسی نے رد نہیں کیا۔ لہٰذا اجتہاد پر اجماع ہوگیا ہے کہ اجتہاد میں خطاء کا احتمال ہے۔

المفوضہ کی تفصیل گزر چکی۔ وقالت المعتزلة الخ معتزلہ اور بعض اشاعرہ کی یہ رائے ہے کہ مجتہد صحت پر ہے (خطاء اس سے نہیں ہوتی) اور محل اختلاف میں حق بہت سے ہوا کرتے ہیں۔ (لہٰذا کسی مجتہد کے ساتھ کوئی حق ہے اور کسی مجتہد کے ساتھ کوئی حق ہے) جو کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

هذا الخ:۔ یہ معتزلہ کا خیال باطل ہے اور دلیل ابطال یہ ہے کہ بعض مجتہدین کے نزدیک ایک شئی حلال ہے تو بعض مجتہدین اس کی حرمت کو فرماتے ہیں تو یہ ایک ہی شئی میں دونوں امر کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

وقد روی الخ:۔ نیز حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ سے بھی یہ مروی ہے کہ ہر مجتہد صحت کو پاتا ہے اس وجہ سے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کی جانب اعتزال کی نسبت کرنے لگے حالانکہ یہ نسبت اعتزال باطل ہے البتہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ عمل میں دلیل پر نظر کرتے ہوئے کلہم مصیب البتہ فی الواقع یہ نہیں ہے کہ سب ہی صحت پر ہیں (اور خطاء کا احتمال نہیں) جس کی تفصیل مقدمہ بزدوی میں مذکور ہے۔

وهذا الاختلاف الخ:۔ اور یہ احناف اور اعتزال کا اختلاف نقلیات میں ہے، عقلیات میں نہیں ہے اور نقلیات سے مراد احکام فقہی اور عقلیات سے مراد عقائد دینیہ ہیں۔ یعنی مسائل کلامیہ جن کا ادراک عقل کے ساتھ ہوتا ہے اور ان کا اعتقاد کیا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ان میں خطاء کرنے والا کافر ہے مثلاً یہود و نصاریٰ یا وہ گمراہ ہے مثلاً روافض، خوارج، معتزلہ وغیرہم

ایک شبہ اور اس کا جواب! اشاعرہ اور ماتریدی بھی تو بعض مسائل (کلامیہ) میں اختلاف کرتے ہیں مگر اس کے باوجود ایک دوسرے کو گمراہ نہیں کہا جاتا۔

تو پھر خوارج وغیرہ کو مفصل میں کیوں شمار کیا جاتا ہے؟ **جواب!** ان میں یہ اختلاف بنیادی مسائل میں نہیں پیش آیا ہے کہ جن پر دین کا مدار ہے نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان دونوں جماعتوں میں اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہوا ہے

بلکہ احقاق حق کیلئے ہوا ہے۔

وذكر :۔اور بعض کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان یہ اختلاف مسائل اجتہادیہ سے متعلق ہے کتاب وسنت کی تاویلات میں نہیں، پس کتاب وسنت کی تاویل میں بالاجماع حق ایک ہی ہے اور مخطی ان کی تاویل میں مستحق عتاب ہوگا۔ (اگر اخلاص کے ساتھ تاویل کی گئی اور پھر خطاء ہوگئی تو انشاء اللہ بندہ خدا کے عتاب سے محفوظ رہے گا)۔واللہ اعلم۔

ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئًا ابتداءً وانتهاءً عند البعض، يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعًا، وإليه مال الشيخ أبو منصور وجماعة أخرى. والمختار أنه مصيب ابتداءً مخطىء انتهاءً؛ لأنه أتى بما كُلّف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها، فكان مصيبًا فيه، وإن أخطأ فى آخر الأمر وعاقبة الحال فكان معذورًا، بل مأجورًا؛ لأن المخطىء له أجر، والمصيب له أجران، وقد وقعت فى زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعى الغنم حرث قوم، فحكم داود عليه السلام بشىء وأخطأ فيه، وسليمان عليه السلام بشىء آخر وأصاب فيه، فيقول الله تعالى حكايةً عنهما: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْماً وَّعِلْماً﴾ أى ففهمّنا تلك الفتوى سليمان عليه السلام آخرَ الأمر، وكل واحد من داود وسليمان عليهما السلام آتيناه حكمًا وعلمًا فى ابتداء المقدمات، فعلم من قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ أن المجتهد يخطىء ويصيب، ومن قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا﴾ أنهما مصيبان فى ابتداء المقدمات وإن أخطأ داود عليه السلام فى آخر الأمر. والقصة مع الاستدلال مذكورة فى الكتب فطالعها إن شئت. ولهذا أى ولأجل أن المجتهد يخطىء ويصيب قلنا: لا يجوز تخصيص العلة، وهو أن يقول: كانت علتى حقةً مؤثرةً لكن تخلف الحكم عنها لمانع؛ لأنه يؤدّى إلى تصويب كل مجتهد؛ إذ لا يعجز مجتهدٌ مّا عن هذا القول، فيكون كل منهم مصيبًا فى استنباط العلة خلافًا للبعض كمشايخ العراق والكرخى، فإنهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبط؛ لأن العلة أمارة على الحكم، فجاز أن يجعل أمارة فى بعض المواضع، دون البعض وإنما قيّدت العلة بالمستنبط؛ لأن العلة المنصوصة ذهب إلى تخصيصها كثيرٌ من الفقهاء ؛ لأن الزنا والسرقة علة للجلد والقطع، ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع فى بعض المواضع لمانعٍ. وذلك أى بيان تخصيص العلة أن يقول: كانت علتى توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع، فصار المحل الذى لم يثبت الحكم فيه مخصوصًا من العلة بهذا الدليل، وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بأن يقول: لم توجد فى محل الخلاف العلةُ؛ لأنها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع. فإن قيل: على هذا أيضًا يلزم تصويب كل مجتهد؛ إذ لا يعجز أحد عن أن يقول: لم تكن العلة موجودة ههنا، أجيب بأن فى بيان المانع يلزم

التناقض؛ إذ ادّعى أوّلا صحة العلة، ثم بعد ورود النقض ادّعى المانع، فلا يقبل أصلاً، بخلاف بيان عدم وجود الدليل؛ إذ لا يلزم فيه التناقض، فلهذا يقبل.

(**ترجمه وتشریح**) :۔اس قاعدہ مذکورہ کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض حضرات مثلاً شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مجتہد جب خطاء کرتا ہے تو وہ ابتداءً وانتہاءً ہر حال میں خطاء پر ہوتا ہے یعنی مقدمات کو ترتیب دینے اور مسائل استخراج کے یعنی ہر حالت میں اور دوسرا قول مختار یہ ہے (جس کے قائل فخر الاسلام رحمۃ اللہ ہیں اور یہی مذہب ہے مشائخ سمرقند کا) کہ مجتہد ابتداءً صحت پر ہے اور انتہاءً خطاء پر اس وجہ سے کہ ابتداءً تو اس نے اپنی وسعت کی بقدر مقدمات کو ترتیب دیکر اس میں اپنی کوشش کو صرف کردیا۔ اگرچہ نتیجہ اور انجام کار میں اس سے خطاء ہوگئی لہٰذا اب اس کو خطاء پر کہا جائے گا اور اب وہ معذور بھی ہے اور ایک درجہ ماجور بھی ہے (کیونکہ) صحت کی صورت میں دو اجر ہیں۔

چنانچہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہم السلام کے زمانہ میں ایک واقعہ پیش آیا۔ بکریوں نے ایک قوم کی کاشت کو چرلیا، برباد کردیا، حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک فیصلہ فرمایا (اور وہ یہ تھا کہ جب تک کہ دوسری مرتبہ کاشت تیار کردیں بکریوں والے اس وقت تک وہ بکریاں صاحب کاشت کے حوالے کردیں تا کہ وہ اس سے نفع اٹھائے) اس کو اللہ تعالیٰ از روئے بیان واقعہ ارشاد فرماتے ہیں۔ "فَفَهَّمْنَاهَا الخ" اس آیت میں "وَكُلًّا آتَيْنَا الخ" سے معلوم ہوا کہ ابتداءً تو دونوں ہی صواب پر تھے۔ مقدمات کی ترتیب میں اگرچہ آخر الامر حضرت داؤد علیہ السلام سے خطاء ہوگئی۔ یہ واقعہ استدلال کے ساتھ کتب میں مذکور ہے۔

لا يجوز الخ:۔ ہمارے نزدیک (جب یہ مسلم ہوگیا کہ مجتہد خطاء اور صواب دونوں حال پر ہوسکتا ہے علت کا خاص کرنا جائز نہیں) اور وہ صورت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت حق ہے جو کہ فرع (مقیس) میں مؤثر (موجود) ہے لیکن حکم اس سے مختلف ہوگیا ہے کسی مانع کی وجہ سے اور یہ اس وجہ سے کہنا جائز نہیں کہ ہر مجتہد کا یہ قول ہر مجتہد کے صواب پر دلالت کرتا ہے (اور سکوت ثابت کرتا ہے کہ کوئی مجتہد خالی نہیں ہوسکتا) بعض مشائخ جیسا کہ مشائخ عراق، امام کرخی رحمۃ اللہ اس کو جائز فرماتے ہیں اس وجہ سے کہ علت علامت ہے حکم کیلئے۔ پس یہ جائز ہے کہ بعض مقامات میں علامت بنادی جائے اور بعض میں نہیں اور مصنف رحمۃ اللہ نے (شارح) علت مستنبطہ کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ جو علت منصوصہ ہے اس کو خاص کرنے کے حق میں اکثر فقہائے کرام کی رائے جواز کی ہے چنانچہ زنا اور سرقہ علت ہے کوڑوں کی سزا اور قطع ید کیلئے اس کے باوجود بعض صورتوں میں نہ کوڑوں کی سزا جاری ہوگی اور نہ قطع ید کی کسی مانع کی وجہ سے مثلاً اقرار سے رجوع کرلے حد کے اجراء سے قبل جس سے کہ حد کا اجراء نہ ہوسکے گا۔

ذالك الخ:۔ یعنی یہ تخصیص علت کا بیان معلل کی جانب سے اس طرح پر واقع ہو۔ كانت الخ:۔ یعنی یہ میری علت اس حکم کو ثابت کرتی ہے مگر اس کے موجود ہونے کے باوجود وہ حکم کو ثابت نہیں کرے گی کیونکہ مانع موجود ہے (پس وہ مقام جس میں حکم ثابت نہ ہوا) وہ اس دلیل کی وجہ سے مخصوص من العلة بن گیا۔ لہٰذا یعنی المانع۔

وعندنا الخ:۔ ہمارے نزدیک عدم حکم ہوتا ہے عدم علت پر لہٰذا مجتہد اس کی توجیہ اس طرح کرے کہ محل خلاف میں علت نہیں پائی گئی کیونکہ وہ علت کے مانع کے پیش آجانے کی وجہ سے اب علت بننے کے قابل نہ رہی۔

ایک سوال! اس بیان مذکورہ پر بھی تو یہ لازم آسکتا ہے کہ ہر مجتہد صحت پر قائم رہتا ہے اس وجہ سے کہ کوئی مجتہد (اس سے

عاجز نہیں ہوگا کہ وہ یہ کہہ دے اس مقام پر علت نہیں پائی گئی)

جواب! جب کہ مانع کا اظہار کر دیا مجتہد نے تو اب اس قول میں تناقض پیدا ہو جائے گا جب کہ ابتداءً تو اس نے علت کی صحت کا دعویٰ کر دیا تو اب اس کے قول کو اصلاً قبول نہیں کیا جائے گا (کیونکہ تناقض پیدا ہو گیا) اس کے برخلاف اگر دلیل کے عدم وجود پر بیان کر دیا گیا تو چونکہ اس وقت تناقض لازم نہیں آئے گا۔ لہٰذا مجتہد کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صبّ الماء في حلقه بالإكراه أو في النوم أنه يفسد الصوم؛ لفوات ركنه، وهو الإمساك ويلزم عليه الناسي؛ فإنه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة، فيجب عن هذا النقض كل واحد منّا وممن جوّز تخصيص العلة على طبق رأيه. فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع، وهو الأثر يعني قوله عليه السلام: أتمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة، وقلنا: امتنع الحكم لعدم العلة فكأنه لم يفطر؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية، وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوّز تخصيص العلة، فجعلنا ما جعله الخصم مانعًا للحكم دليلاً على عدم العلة. ويُبنى على هذا، أي على بحث تخصيص العلة بالمانع. تقسيمُ الموانع، وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر؛ فإنه إذا باع الحرّ لا ينعقد البيع شرعًا وإن وُجد صورةً. ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا إذنه؛ فإنه ينعقد شرعًا لوجود المحل، ولكنه لا يتمّ ما لم يوجد رضاء المالك، وعَدّ هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحةٌ نشأت من فخر الإسلام؛ لأن التخصيص هو تخلّف الحكم مع وجود العلة، وههنا لم توجد العلة إلا أن يقال: إنها وجدت صورة وإن لم تُعتبر شرعًا، ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض. ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع؛ فإنه وجدت العلة بتمامها، ولكن لم يبتدء الحكم، وهو الملك للخيار. ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك، ولكنه لم يتمّ معه، ولهذا يتمكّن مَن له الخيار مِن فسخ العقد بدون قضاء أو رضاء. ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكّن المشترى من التصرف في المبيع، ولا يتمكّن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء، ولكنه يمنع لزومه؛ لأن له ولاية الردّ والفسخ، فلا يكون لازمًا.

(ترجمه وتشريح):۔ وبيان ذلك الخ:۔ یعنی اس مذکورہ بالا اجمال کا بیان (بیان تخصیص علت عندہم وعدم حکم بناء ہے عدم علت پر ہمارے نزدیک) اس صورت میں موجود ہے۔

الصائم الخ:۔ اگر کسی روزہ دار کے منہ میں جبر کے ساتھ یا حالت نیند میں پانی پہنچ گیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا چونکہ اس کا

رکن فوت ہو چکا اور وہ (اصل) رکن امساک ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہاں بھی رکن صوم فوت ہوگیا۔

جواب:۔ یہ جواب ہر ایسے حضرات کی جانب سے ہے جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں فرمایا کہ اس تعلیل کا حکم اس مسئلہ ناسی والے کے حکم میں ممتنع ہے اور وہ مانع یہ نص ہے قالہ علیہ السلام تم علی صومك الخ اور یہ ارشاد علت کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے۔ہم نے یہ کہا کہ (جواب دیا) ناسی میں چونکہ حکم ممتنع ہے علت کے مفہوم کی وجہ سے (اور وہ علت رکن کا فوت ہونا ہے) گویا کہ اس ناسی نے افطار ہی نہیں کیا۔ اس وجہ سے کہ ناسی کا فعل منسوب ہوتا ہے صاحب شرع اللہ تعالیٰ کی جانب۔ لہٰذا اس سے قصور کے معنی ساقط ہو گئے اور روزہ بحالہ باقی رہا رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے باوجود اس کے رکن کے فوت ہونے کے بھی جیسا کہ ان حضرات کی رائے ہے جو علت کی تخصیص کے جواز کے قائل ہیں۔
ہمارے نزدیک وہی امر دلیل ہے عدم علت پر جس کو ان حضرات نے حکم کیلئے مانع قرار دیا ہے اور اس تخصیص علت کی بحث پر موانع کی تقسیم کو قائم کرتے ہوئے اس کی پانچ اقسام ہوں گی یعنی مانع کی پانچ اقسام ہیں:

(۱) مانع یمنع اعتقاد الخ انعقاد علت کیلئے مانع ہو۔ مثلاً آزاد کی بیع کرنا چونکہ شرعاً یہ بیع منعقد نہ ہوئی اگرچہ صورتاً پائی گئی۔

(۲) ومانع یمنع الخ وہ مانع جو کہ علت کے تمام ہونے پر مانع ہے، مثلاً دوسرے کے غلام کو بغیر مالک کی اجازت کے فروخت کر دینا۔ شرعاً تو یہ بیع محل بیع ہونے کی وجہ سے منعقد ہو جائے گی مگر جب تک مالک کی رضامندی نہ پائی جائے گی اس وقت تک بیع تام نہ ہوگی۔

وعدهذين الخ ان دونوں اقسام کو ان اقسام مانع میں شمار کیا ہے دراصل یہ چوک ہوگئی ہے علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ سے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صورتاً علت پائی گئی ہے ان دونوں مثالوں میں اگرچہ اس کا اعتبار نہیں ہے۔

(۳) ومانع الخ وہ مانع جو کہ ابتداءً حکم کو منع کرتا ہے مثلاً خیار شرط بیع میں۔ علت یعنی بیع مکمل طور پر پائی جاتی ہے لیکن حکم بیع ابتداءً نہیں پایا جاتا اور حکم اس مثال میں ملک کا متحقق ہونا ہے اور یہ خیار شرط کی وجہ سے نہیں پایا گیا۔

(۴) ومانع الخ تمام حکم کو روک دیتا ہے اور وہ مانع ہے مثلاً خیار رویت کہ خیار رویت ابتداء حکم کو تو روکتا نہیں۔ البتہ اس خیار کی وجہ سے تمام نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جس کو خیار حاصل ہے وہ بغیر قاضی کے فیصلہ اور بغیر رضامندی کے عقد کو فسخ کر سکتا ہے۔

(۵) ومانع الخ لزوم حکم کو مانع ہوتا ہے مثلاً خیار عیب۔ اس خیار کی وجہ سے ثبوت ملک اور تمام عقد تو ہو جاتا ہے لیکن لزوم عقد کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔ خیار مشتری مبیع میں تصرف کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور بغیر قضاء قاضی یا بغیر رضامندی کے فسخ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا اور جبکہ مشتری کو رد اور فسخ کا اختیار ہوتا ہے تو وہ بیع لازم نہیں ہوگی۔

ثم لما فرغ المصنف عن بیان شرط القیاس ورکنه وحکمه شرع في بیان دفعه فقال: ثم العلل نوعان: طردیة ومؤثرة، وعلی کل قسم ضروب من الدفع، فإن الطردیة للشافعیة، ونحن ندفعها علی وجه یُلجئهم إلی القول بالتأثیر، والمؤثرة لنا، وتدفعها الشافعیة، ثم نجیبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة والمحاورة، وقد اقتبس

علم المناظرة من هذا البحث للأصول، وجعل علمًا آخر، وتصرّف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبيّن إن شاء اللّٰه تعالى.

(ترجمہ وتشریح):۔ قیاس کی شرائط، رکن اور حکم سے فراغت کے بعد آداب مناظرہ بیان فرماتے ہیں۔ دفعہ یعنی اعتراض ضروب جمع ہے ضرب کی اقسام۔ طردیۃ یعنی وہ علتیں جو عقل سے مستنبط ہوں۔ علتوں کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ اور ہر قسم پر مختلف اقسام کے اعتراضات ہیں۔ طردیہ والی علت کی قسم حضرات شافعیہ کیلئے ہے اور احناف اس پر اعتراض اس انداز سے کرتے ہیں جس سے کہ حضرات شافعیہ کو قول بالتاثیر کی جانب مجبور کر دیا جاتا ہے کہ وہ اس کو اختیار کر لیں۔ ہمارے نزدیک علت مؤثرہ ہے جس پر حضرات شافعیہ اعتراض کرتے ہیں جن کا جواب ہماری جانب سے دیا جاتا ہے، یہ بحث مناظرہ اور محاورہ کی بنیاد ہے اور علم مناظرہ اسی سے اخذ کیا گیا ہے کہ یہ اصولی بحث ہے اور اس کو مستقل علم بنا دیا گیا ہے اور علم مناظرہ میں چند قواعد کو متغیر کیا گیا ہے اور بعض قواعد کا اضافہ جس کا بیان عنقریب انشاء اللہ آرہا ہے۔

أما الطردية فوجوه دفعها أربعة: القول بموجب العلة، أى قول المعترض بموجب علة المستدلّ، وهو التزام ما يلزمه المعلّل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم، أى قول الشافعية فى صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدّى إلا بتعيين النيّة بأن يقول: بصوم غدٍ نويت لفرض رمضان، فأوردوا العلة الطردية، وهى الفرضية للتعيين؛ إذ أينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلاة الخمس، ونحن ندفعه بموجب علته فنقول: عندنا لا يصحّ إلا بتعيين النية، وإنما نجوّزه بإطلاق النية على أنه تعيين، أى سلّمنا أن التعيين ضرورى للفرض، ولكن التعيين نوعان: تعيين من جانب العباد قصدًا، وتعيين من جانب الشارع، وهذا الإطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع، فإنه قال: إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان، فإن قال الخصم: إن التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقًا، فنقول: لا نسلّم أن التعيين القصدى معتبر، ولا نسلّم أن علته التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرّد الفرضية، بل كون وقته صالحًا لأنواع الصيامات، بخلاف رمضان؛ فإنه متعيّن كالمتوحّد فى المكان يصاب بمطلق اسمه، ولم يذكر هذا الاعتراض أهل المناظرة؛ لأنه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين البحث؛ فإن استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب، فلا يقبله قطّ.

(ترجمہ وتشریح):۔ احناف کے نزدیک علت طردیہ تسلیم نہیں۔ اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس پر اعتراضات کی چار وجوہات ہیں۔ القول بموجب الخ (۱) معترض کا قول استدلال کرنے والے کے موجب علت پر ہے۔ ھو الخ سے اس قول بموجب الخ کی تعریف ہے یعنی تسلیم کرنا اس امر کو جس کو مستدل (معلل) اپنی تعلیل کے ذریعہ ثابت کرتا ہے باوجودیکہ متنازع فیہ کے حکم میں اختلاف ہے اور فریق ثانی کے پاس اس کے خلاف پر ثبوت بھی ہے۔ اب اس میں دو شکلیں ہیں۔ (۱) معلل (فریق اول) فریق ثانی (جو کہ اس کے خلاف کرتا ہے) کی مراد سے غافل ہے۔ (۲) یا فریق ثانی فریق اول کی مراد

سے غافل ہے۔ تو ایسی صورت میں معلل (فریق اول) پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی مراد کو واضح کردے اور جب وہ اس کو بیان کردے گا تو اب مخالف پر اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ اپنے مخالف کی جانب رجوع کرے۔ یلزمہ ماخوذ ہے الزام سے بتعلیلہ یلزم سے متعلق ہے۔

کقولھم :۔ یعنی حضرات شافعیہ کا قول شوافع کا یہ مذہب ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے جب تک نیت تعیین نہ پائی جائے گی اس وقت تک فرض کی ادائیگی نہ ہو سکے گی اور اس طرح نیت کرے بصوم الخ اور اس پر یہ حضرات علت طرد یہ قائم کرتے ہیں اور وہ علت یہ ہے کہ فرضیت (دراصل) تعیین کیلئے ہے اور جس مقام پر فرضیت پائی گئی تو لازماً تعیین (خود بخود) ثابت ہوگئی۔ جیسا کہ صوم قضاء اور صوم کفارہ اور نماز پنجگانہ۔ احناف نے اس کا دفع کیا ہے "بموجب علۃ" کے قول سے۔

فنقول الخ:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صوم رمضان بغیر تعیین نیت کے درست نہیں۔ البتہ احناف کے نزدیک مطلق نیت اس تعیین کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ تعیین کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعیین بندوں کی جانب ہو۔ (۲) شارع کی جانب سے اور یہ رمضان کے روزے کیلئے نیت کا اطلاق ہے شارع کی جانب سے تعیین کرنے کے حکم میں ہے۔ چنانچہ یہ فرمایا ہے "جبکہ شعبان کا مہینہ گزر گیا تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ ہی نہیں۔

فان قال الخ:۔ ایک شبہ ہمارے نزدیک تو تعیین قصدی معتبر ہے جیسا کہ قضاء اور کفارہ میں محض تعیین مطلق نہیں؟ فنقول الخ جواب! ہم اس کو ہی تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی معتبر ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں میں محض فرضیت تعیین قصدی کی علت ہے بلکہ اس کے ساتھ ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ رمضان کے مہینہ کے علاوہ قضاء کا وقت اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اور انواع کے روزے بھی رکھے جاسکتے ہیں۔ تعیین بالقصد کے ذریعہ ان کو باز رکھتا ہے اس کی تفصیل گزر چکی۔ بخلاف ماہ رمضان کے کہ پس وہ تو متعین ہے ہی جیسا کہ منفرد فی الکان کہ ایک کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے تو محض اسم سے ہی اس کو پالیا جاسکتا ہے (اور اگر متعدد ہوں تو پھر کوئی وصف خاص، علامت ممتاز بھی ہونا معلوم کرنے کیلئے ضروری ہے) اہل مناظرہ نے اس اعتراض کا ذکر نہیں فرمایا ہے، ھذا یعنی قول بموجب العلۃ۔ اس وجہ سے کہ یہ اعتراض ایک سطحی (کمزور) ہے۔ وقت اور تعیین دقت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے اہل مناظرہ کے نزدیک مدعی کا دریافت کرنا اور طلب کے بعد بیان کرنا واجب ہے پس مناظر اس کو ہرگز قبول نہ کرے گا۔

والممانعة، وهی عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلّل كلها أو بعضها بالتعیین والتفصیل، وهی أربعة بالاستقراء؛ لأنها إمّا أن تكون فی نفس الوصف، ای لا نسلّم أن هذا الوصف الذی تدّعیه وصفًا علّةً، بل العلّة شیء آخر، كقول الشافعی فی كفارة الإفطار: إنها عقوبة متعلّقة بالجماع، فلاتكون واجبة فی الأكل والشرب، فنقول: لا نسلم أن العلة فی الأصل هی الجماع، بل الإفطار عمدًا، وهو حاصل فی الأكل والشرب أیضًا بدلیل أنه لو جامع ناسیًا لا یفسد صومه لعدم الإفطار. أوفی صلاحیته للحكم مع وجوده، أی لا نسلّم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودًا كقول الشافعی فی إثبات الولایة علی البِكر: إنها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فیولّی

علیها، فنقول: لا نسلّم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم؛ لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخربل الصالح له هو الصغر.

(**ترجمه وتشریح**):۔وجہ ثانی معلل کے دلیل کے مقدمات کو قبول نہ کرنا بعض یا کل کو تعین اور تفصیل کے ساتھ اس کو الممانعة سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ چار اقسام ہیں۔لانها الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے ان چار اقسام کو بیان کیا ہے۔

(۱) قسم اول:۔ممانعت نفس وصف میں ہو۔یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ فریق اول (مدعی) جس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرے اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ فریق ثانی یہ بیان کرے کہ جس وصف کو تم علت قرار دیتے ہو وہ علت ہے بلکہ دوسری شئ (اس میں) علت ہوسکتی ہے۔مثال حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کفارہ افطار میں (وہ) کفارہ سزا ہے جو کہ جماع کے ساتھ ہی متعلق ہے۔لہٰذا وہ کفارہ اکل وشرب کی صورت میں واجب نہ ہوگا۔احناف (فریق ثانی) نے یہ فرمایا ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل میں علت جماع ہے بلکہ علت یہ ہے عمداً افطار کرنا اور یہ علت اکل وشرب میں بھی موجود ہے اور اس کی دلیل ہے کہ اگر نسیاناً جماع ہوگیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔اس وجہ سے کہ افطار نہیں پایا گیا۔

(۲) او فی صلاحیة الخ:۔یا یہ ممانعت وصف کی صلاحیت سے متعلق ہو حکم کیلئے باوجود اس علت کے موجود ہونے کے۔یعنی فریق ثانی اس امر کو تسلیم نہیں کرتا کہ (مدعی جس وصف کے حق میں مدعی ہوں) وہ وصف حکم کیلئے صلاحیت رکھتا ہے باوجود یہ کہ وہ موجود ہے مثال۔شوافع کے نزدیک باکرہ پر حق ولایت ہے ولی کو اس وجہ سے کہ وہ باکرہ ہونے کی وجہ سے امر نکاح میں ناواقف ہوتی ہے۔مردوں کے ساتھ واسطہ نہیں پڑتا ہے۔لہٰذا اس پر ولایت قائم کردی جائے گی۔احناف اس پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وصف بکارۃ اس حکم میں صلاحیت رکھتی ہے۔اس وجہ سے کہ اس وصف بکارۃ کیلئے کوئی اثر ثابت نہیں کسی دوسرے موقع پر۔جس سے کہ اس کو مؤثر تسلیم کیا جاسکے (لہٰذا معلوم ہوا کہ مدعی کے بیان کردہ وصف میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ حکم کیلئے علت ہوسکے) بلکہ اس میں ولایت کو ثابت کرنے والی علت (جو ہوسکتی ہے) وہ صغر ہے۔اب وہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔اس وجہ سے کہ یہ ایسی علت ہے جو کہ اس کے علاوہ دوسرے مواقع میں مؤثر ہے اور اس کا مؤثر ہونا بالاتفاق مسلم ہے مثلاً صغیر کے مال میں ولایت کا ہونا۔

أو في نفس الحكم، أي لا نسلّم أن هذا الحكم حكم، بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء، فيسُنّ تثليثه كغسل الوجه، فنقول: لا نسلّم أن المسنون في الوضوء التثليث، بل الإكمال بعد تمام الفرض، ففي الوجه لما استوعب الفرض صير إلى التثليث، وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير إلى الإكمال، فيكون هو السنة دون التثليث. أو في نسبته إلى الوصف، أي لا نسلّم أن هذا الحكم منسوب إلى هٰذا الوصف، بل إلى وصف آخر، مثل أن نقول في المسألة المذكورة: لا نسلّم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة، فإنهما ركنان في الصلاة ولا يُسَنّ تثليثهما، وبالمضمضة والاستنشاق حيث يُسنّ تثليثهما بلا ركنية. وفساد الوضع، وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيًا عن

الحكم ومقتضيًا لضده، ولم يذكره أهل المناظرة، ويمكن درجه فيما قالوا: إنه لا يتمّ التقريب. كتعليلهم، أى تعليل الشافعية لإيجاب الفُرقة بإسلام أحد الزوجين، فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرّد الإسلام إن كانت غير مدخول بها، وبعد مضى ثلاث حيض إن كانت مدخولاً بها، ولا يحتاج إلى أن يُعرض الإسلام على الآخر، ونحن نقول: هذا فى وضعه فاسد؛ لأن الإسلام عُرف عاصمًا للحقوق، لا رافعًا لها، فينبغى أن يُعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقى النكاح بينهما، وإلا تضاف الفُرقة إلى إباء الآخر، وهو معنى معقول صحيح، وهذا أى فساد الوضع من أقوى الاعتراضات؛ إذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب، بخلاف المناقضة، فإنه يلجأ فيها إلى القول بالتأثير وبيان الفرق، ولهذا قدّم عليها، وهو بمنزلة فساد الأداء فى الشهادة، فإنه إذا فسد الأداء فى الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يتفحّص عن عدالة الشاهد وصلاحه.

(ترجمہ وتشریح):۔قسم ثالث (۳)۔یا ممانعت ہوئی ہو نفس حکم میں۔یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ حکم وہ ہے جس کو فریق اول نے بیان کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری شئ حکم ہے، **مثال**:۔حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ وضوء میں مسح رکن ہے۔لہٰذا غسل وجہ کے مثل اس میں بھی تین مرتبہ مسنون ہے (مسح کرنا) احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ وضوء میں تثلیث مسنون ہے بلکہ فرض کے مکمل ہونے کے بعد اکمال وضوء (اکمال فرض) ہے۔پس چہرہ میں جب کہ فرض تمام وجہ اس کا استیعاب کرنا ہے تو اس کے بعد اکمال کیلئے تثلیث مسنون کردی گئی ہے اور مسح رأس میں جبکہ تمام سر کا مسح کرنا (استیعاب) فرض نہیں ہے۔احناف وشوافع کے نزدیک تو اس میں تمام سر کا استیعاب کر لینا مسنون کردیا گیا ہے تثلیث نہیں۔

(۴) اوفی نسبة الی الوصف الخ یا یہ ممانعت حکم کی نسبت وصف کی جانب کئے جانے میں ہے۔یعنی احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم جو کہ منسوب ہے اس وصف کی جانب جس کو مدعی نے تسلیم کرتے ہوئے منسوب کیا ہے۔بلکہ ہمارے نزدیک تو اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے **مثال**:۔مسئلہ مذکورہ میں ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ تثلیث غسل اعضاء میں مضاف ہے رکنیت کی جانب اور ہماری دلیل تسلیم نہ کرنے کی یہ ہے کہ نماز میں قیام اور قرأت رکن ہیں اور ان دونوں میں تثلیث مسنون نہیں۔(لہٰذا رکنیت کی جانب مسنون کی اضافت کرنا نا قابل تسلیم ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق باوجود رکن نہ ہونے کے ان دونوں میں تثلیث مسنون ہے۔

وفساد الوضع الخ:۔دفع علل کی اقسام مذکورہ میں سے یہ قسم ثالث ہے اور اس کا عطف دفعہ پر ہو رہا ہے۔وضع علت کا فساد اور فساد الوضع کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ وصف اس طرح کی نوعیت رکھتا ہے کہ وہ قیاس کرنے والے کو بیان کردہ حکم سے دور رہنے اور اس کی ضد کو مقتضی ہو۔یعنی اقتضاء اس کے خلاف پر دلالت ہو۔اہل مناظرہ نے اس نوع کو بیان ہی نہیں فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع (فساد الوضع) کو اہل مناظرہ کی بیان کردہ اس نوع "انہ لایتم التقریب" میں درج کردیں۔التقریب کے معنی ہیں دلیل کو اس انداز سے لانا کہ وہ مدعی کیلئے مستلزم ہو۔

کتعلیلھم الخ:۔جیسا کہ حضرات شافعیہ فرماتے ہیں زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے تفریق

ثابت ہو جائے گی تو محض قبول اسلام ہی زوجین کے درمیان سبب ہے تفریق کا اگر وہ غیر مدخول بہا ہے تو عدت سے قبل ہی اور اگر مدخول بہا ہے تب تین حیض گزرنے پر اور اس صورت میں (شوافع کے نزدیک) قبول نہ کرنے والے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ونحن الخ:۔احناف یہ فرماتے ہیں کہ یہ سبب بیان کرنا تفریق کا اپنی اصل کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کرنے والا ہے نہ کہ حقوق کو ضائع کرنے والا۔لہٰذا مناسب یہی ہے کہ نہ قبول کرنے والے پر اولاً اسلام پیش کیا جائے اگر قبول کرلیا تو نکاح باقی ہے اور اگر قبول نہیں کیا تو یہ انکار سبب ہوگا تفریق کا اور یہ عقل کے مطابق ہے۔

لهٰذا الخ یعنی یہ نوع "فساد الوضع" اعتراضات میں سے سب سے زیادہ قوی نوع ہے اس وجہ سے کہ معلل اس کا جواب نہیں دے سکتا جب تک کہ دوسری علت کی جانب منتقل نہ ہو جائے۔اس کے برخلاف "المناقضہ" تو اس نوع میں یہ ممکن ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ درپیش متنازع فیہ مسئلہ اور اصل کے درمیان فرق ہے اور قول بالتاثیر کی جانب چونکہ مجبور ہے اس وجہ سے اس کو اختیار کرلیا ہے (یعنی فرق بھی ہے اور ضروری بھی ہے) اسی وجہ سے کہ فساد وضع تو اقویٰ ہے اس کو المناقضہ پر مقدم کیا گیا ہے۔هو الخ اور فساد وضع تساوالاداء کے درجہ میں ہے، شہادت کے حق میں ہے کیونکہ شہادت میں جب مخالف دعویٰ کوئی وجہ پائی جائے مدعی (وغیرہ کی جانب سے) تو فساد ادائی شہادت پائی گئی اور اب اس کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی نہ کہ شاہد کی علامت اور اہلیت وغیرہ کی تحقیقات کی جائے۔

والمناقضة، وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادّعى كونه علة، ويُعبّر عن هذا فى علم المناظرة بالنقض، وأما المناقضة فهى مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعى فى الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان فكيف افترقا فى النية؟ أى لا يفترقان فى النية، فإذا كانت النية فرضًا فى التيمم بالاتفاق فتكون فى الوضوء كذلك. فإنه ينتقض بغسل الثوب والبدن، فإنه أيضًا طهارة للصلاة، فينبغى أن تفرض النية فيه، فلا بد حينئذٍ أن يلجىء الخصم إلى بيان الفرق بينهما، والقول بالتأثير بأن غسل الثوب طهارة حقيقة وإزالة النجس حقيقى، وهو معقول لا يحتاج إلى النية، بخلاف الوضوء؛ فإنه طهارة لنجس حكمى، وهو غير معقول، فيحتاج إلى النية كالتيمم، فنقول فى جوابه: إن زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول؛ لأن البدن كله يتنجّس بخروج البول والمنى بسواء، ولكن لما كان المنى أقلّ إخراجًا وجبَ الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج، بخلاف البول؛ فإنه لما كان أكثر خروجًا، وفى غسل كل البدن بكل مرّة حرج عظيم، لا جَرَم يُقتصر على الأعضاء الأربعة التى هى أصول البدن فى الحدود، ووقوع الآثام منه دفعًا للحرج، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، وأما نجاسة البدن وإزالة الماء لها فأمر معقول، فلا يحتاج إلى النية، بخلاف التراب؛ لأنه مُلوّث فى نفسه غير مُطهِّر بطبعه؛ فلذا يحتاج إلى النية.

(**ترجمه وتشريح**) :۔المناقضہ، جس کو علم مناظرہ میں "نقض" سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اور اہل مناظرہ کے

نزدیک مناظرہ اور منع دونوں ہم معنی اور الفاظ مترادفہ میں سے ہیں۔ مناقضہ کی تعریف یہ ہے حکم کا وصف سے خلاف ظاہر ہونا۔ (حالانکہ) اسی وصف کے حق میں معلل (مجتہد قیاس کرنے والے) نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ (وصف) علت ہے مثلاً حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا ارشاد وضوء اور تیمم کے حق میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں تو پھر نیت کے حکم میں مختلف کیسے ہو سکتے ہیں؟ یعنی دونوں میں نیت فرض ہوگی۔ فانہ الخ اب یہ غسل ثوب اور غسل بدن سے دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ بھی تو نماز کیلئے دونوں ہی طہارت ہیں تو پھر مناسب تو یہی ہوگا کہ ان میں بھی نیت فرض ہو حالانکہ حضرات شوافع ان میں نیت فرض نہیں قرار دیتے۔

فلابد الخ۔ لہٰذا اب یہ فریق (حضرات شوافع) اس امر کا ہی سہارا لے کر یہ جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ وضوء اور غسل ثوب میں فرق ہے اور حکم میں اس علت کی تاثیر کا بیان کرنا بیان الخ اور اس بیان کی صورت یہ ہے کپڑا کا دھونا (پاک کرنا) طہارت حقیقی ہے اور نجاست حقیقی کا ازالہ کرنا ہے جو کہ امر معقول ہے جس میں نیت کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ عمل تعبداً نہیں ہوا بخلاف عمل وضو پس وہ طہارت ہے نجس حکمی کیلئے جو کہ (بظاہر) خلاف عقل ہے (امر تعبدی ہے) لہٰذا نیت کی ضرورت پیش آئے گی۔ مثل تیمم کے فنقول الخ احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے۔ نجاست کے (بدن) سے خارج ہونے کے بعد طہارت کا زائل ہو جانا ایک امر معقول ہے۔ اس وجہ سے کہ پیشاب اور منی کے خارج ہونے کے بعد تمام بدن نجس ہو جاتا ہے برابر کے درجہ میں لیکن منی کا خروج کم پیش آتا ہے تو اس میں تمام جسم کا غسل واجب قرار دے دیا گیا کہ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا اور پیشاب کے خروج میں جب کہ وہ کثرت سے خارج ہوتا ہے اور تمام بدن کے غسل میں حرج ہوتا ہی ہے تو اس میں چار اعضاء پر اکتفاء کیا گیا ہے جو کہ انسانی اعضاء میں اصول بدن کا درجہ رکھتے ہیں اور ان سے گناہ کا وقوع بکثرت ہوتا ہے لہٰذا ان چار اعضاء پر اکتفاء کرنا غیر معقول ہے اور بدن کا نجس ہونا اور اس نجاست کا پانی کے ذریعہ زائل کرنا ایک امر معقول ہے چونکہ خلقتاً پانی ہے ہی ازالہ نجاست کیلئے۔ قال تعالیٰ "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا" لہٰذا اس میں تو نیت کی ضرورت نہیں ہے اس کے برخلاف مٹی کہ فی نفسہ اس میں بدن کو خاک آلود کرنا ہے (اور) وہ اپنی طبیعت میں پاک کرنے کا آلہ نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة، فيه إشارة إلى أنه تجرى فيها الممانعة وما قبلها أعنى القول بموجب العلة، ولا يجرى فيها ما بعدها؛ لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والإجماع؛ لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع، فكذا التأثير الثابت بها إمّا مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من غير السبيلين: إنه نجس خارج، فكان حدثًا، فإن طُولبنا ببيان الأثر، قلنا: ظهر تأثيره مرّة فى السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا فى سؤر سواكن البيوت: إنه ليس بنجس قياسًا على سور الهرة بعلّة الطواف، فإن طولبنا ببيان تأثيره، قلنا: ثبت تأثيره بقوله ﷺ: إنها من الطوافين عليكم والطوافات، ومثال ما ظهر أثره بالإجماع ما قلنا: بأنه لا تقطع يد السارق فى المرة الثالثة؛ لأن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، فإن طولبنا ببيان تأثيره قلنا: إن حد

السرقة شرع زاجرًا لا مُتلفًا بالإجماع، وفي تفويت جنس المنفعة إتلاف، ثم إن فساد الوضع لا يتّجه على العلة المؤثرة أصلاً.

(ترجمه وتشریح):۔اور بہرحال مؤثرہ میں سائل کیلئے ممانعت کے بعد معارضہ کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں رہتی فیہ یعنی بعد الممانعت مصنف رحمہ اللہ نے اس کا اشارہ کیا ہے کہ علت مؤثرہ میں ممانعت جاری ہوتی ہے اور القول بموجب العلة میں جاری ہوتی ہے علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہوتا۔فساد وضع اور مناقضہ کیونکہ علت مؤثرہ (یعنی وہ علت جو کہ نص کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت شدہ ہو) میں یہ احتمال نہیں ہے کہ اس میں مناقضہ اور فساد وضع پائی جائے اس کے بعد ہر ایک علت مؤثرہ کی مثال بیان فرماتے ہیں۔

اما الخ کتاب اللہ سے اس کا اثر ہونا ثابت ہے۔مسئلہ جو شی سبیلین کے علاوہ کسی اور بدن کے حصہ سے نکلتی ہے وہ نجس ہے اور وہ ناقض وضوء ہے۔یہ احناف کا مذہب ہے (کمافی الفقه) فان الخ اگر کوئی ہم سے دریافت کرے کہ اثر کا بیان کیا جائے؟ تو ہم یہ اثر بیان کریں گے ظهر تاثیر الخ سبیلین سے جو شی خارج ہوتی ہے تو اس کا مؤثر ہونا نجس ہونے کیلئے وہ حادث ہے اس آیت سے ظاہر ہوا ہے۔قال تعالیٰ "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ الخ" اور جو سنت سے ثابت شدہ ہے۔اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو کہ احناف نے سواکن البیوت (حشرات الارض) کے سور میں فرمایا ہے کہ وہ نجس نہیں ہے اور اس کو سور ہرہ پر قیاس کیا گیا ہے۔علت طواف کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر اس کی تفصیل طلب کی جائے گی تو ہم اس طرح بیان کریں گے کہ اس کے مؤثر ہونے کی دلیل مثبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "انها من الطوافين عليكم"

(مشکوٰۃ شریف)

اجماع سے جس کا مؤثر ہونا ثابت شدہ ہو اس کی مثال: چور کا تیسری مرتبہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔اس وجہ سے کہ تیسری مرتبہ میں قطع ید کی صورت میں جنس منفعت کا ضائع کر دینا لازم آتا ہے اور اس کے مؤثر ہونے کی وضاحت اس طرح ہوسکتی ہے کہ چوری کی سزا حد (قطع ید) زجراً مشروع ہوئی ہے نہ کہ منفعت کو ضائع کرنے کیلئے اور یہ بالاجماع ہے اور ظاہر ہے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے میں ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

ثم الخ اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ علت مؤثرہ پر فساد وضع متوجہ نہیں ہوسکتا کسی بھی صورت میں۔

وأما المناقضة فإنها تتّجه عليه صورة وإن لم تتّجه عليها حقيقة، وإليه أشار بقوله: لكنه إذا تصوّر مناقضة يجب دفعه بطرق أربعة، وهي الدفع بالوصف، ثم بالمعنى الثابت بالوصف، ثم بالحكم، ثم بالغرض على ما يأتي، وليس معناه أنه يجب دفع كل نقض بطرق أربعة، بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق، وبعضها ببعض آخر منها، والمجموع يبلغ أربعة، فالتعليل بالعلة المؤثرة وإيراد النقض الصوری عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين: إنه نجس خارج، فكان حدثًا كالبول، فيورد عليه نقضاً، أي على هذا التعليل من جانب الشافعي ما إذا لم يسل، فإنه نجس خارج وليس بحدث، فندفعه أولاً بالوصف، أي ندفع هذا النقض بالطريقين: الأول بعدم الوصف، وهو

أنه ليس بخارج، بل بادٍ؛ لأن تحت كل جلدة دمًا، فإذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه، ولم يخرج، ولم ينتقل من موضع إلى موضع، بخلاف الدم السائل، فإنه كان في العروق، وانتقل إلى فوق الجلد، وخرج من موضعه، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالةً، أي ندفعه ثانيًا بعدم المعنى الثابت بالوصف، ونقول: لو سلّم أنه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالةً، وهو وجوب غَسل ذلك الموضع، فإنه يجب أوّلاً غسل ذلك الموضع، ثم يجب غسل البدن كله، ولكن نقتصر على الأربعة دفعًا للحرج نبه أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزّأ، فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن ألبتة، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فعدم الحكم لعدم العلة كأنه لم يوجد وهي الخروج.

(ترجمہ وتشریح):۔البتہ مناقضہ علت مؤثرہ پر صورتاً متوجہ ہوسکتا ہے، حقیقۃً متوجہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی جانب اس عبارت لکنہ اذا الخ سے اشارہ فرمایا ہے مناقضہ پر رفع اور نصب دونوں جائز ہیں اگر تصور کو مجہول لیا جائے تو مرفوع اور اگر معروف لیا جائے تو منصوب ہوگا اب مفعول ہوگا اور اول صورت میں نائب فاعل اور اگر مناقضہ کو فاعل تسلیم کریں گے تو لکنہ کی ضمیر ضمیر شان ہوگی، التصور کسی شی کا از خود تصور قائم کرنا۔ اگر علت مؤثرہ پر مناقضہ کا تصور کیا جاسکتا ہے تو معلل مستدل کی جانب سے اس کو چار طرح سے دفع کیا جاسکتا ہے اور وہ چار وجوہ یہ ہیں۔(۱) الدفع بالوصف (۲) الدفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) الدفع بالحکم (۴) الدفع بالغرض۔ ان کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب آرہی ہے۔

الدفع بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ مادہ تخلف میں وصف علت متحقق نہیں ہوتی (اس وجہ سے اس مناقضہ کا دفعہ کردیا جائے گا) دوم الدفع بالمعنی الخ یعنی جو معنی وصف سے ثابت ہونے والے ہیں دلالۃً (اور اس معنی کو علت وصف میں ایک گونہ دخل ہے) اس معنی کا تحقق نہ ہوسکے۔ تو اس وجہ سے اس مناقضہ کے تصور کو دفع کردیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ اس معنی کے بغیر وہ علت ہی نہیں ہوسکتی لہٰذا علت کا معدوم ہونا پایا گیا۔ سوم الدفع بالحکم یعنی مادہ نقض میں حکم کے موجود ہونے کی وجہ سے اس مناقضہ مذکورہ کو دفع کردیا جائے گا چہارم الدفع بالغرض یعنی ایسی غرض جو کہ علت سے مطلوب ہے اس کا وجود مادہ نقض میں موجود ہے۔ لہٰذا اس سے اس کا دفع کرنا ہوگا۔

ولیس الخ ایک شبہ کا ازالہ کرنا ہے۔ وہ یہ کہ ہر نقض کو مذکورہ چاروں وجوہات سے (بیک وقت) دفع کیا جائے گا۔ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض نقض کو بعض وجوہ سے دفع کرنا ہوگا۔ البتہ یہ کل چار وجوہات ہیں جن کے ذریعہ سے دفع کیا جاسکتا ہے۔

کما تقول الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اب مثالیں بیان کرتے ہیں۔ احناف کے نزدیک سبیلین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ سے جو شی نکلتی ہے وہ نجس اور ناقض وضوء ہے، جس طرح پیشاب ناقض وضوء ہے پس اس پر شافعیہ کی جانب سے نقض کے ساتھ اعتراض ہوا ہے اور وہ اس صورت میں کہ اگر وہ خارج از بدن ہو مگر بدن سے تجاوز نہ کرے (وہ بہنے نہ پائے) بلکہ مخرج ہی پر رہ جائے تو باوجود نجس ہونے کے ناقض وضوء نہیں ہے۔ (لہٰذا مستدل کی علت میں نقض ہوگیا) آخر کیوں؟

فندفعه الخ احناف اعتراض کو دفع کریں گے اولاً تو وصف کے ساتھ یعنی چار وجوہات میں سے یہ صورت اول ہے، یعنی مادہ تخلف میں وصف کا تحقق نہیں ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ اور حقیقت وہ تجاوز عن المخرج نہ ہونے والی شئی خارج کی صفت سے متصف نہیں ہے بلکہ وہ تو ظاہر ہونے والی شئی ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر جلد (کھال) کے نیچے خون موجود ہے پس جب جلد (کھال) زائل ہو جاتی ہے تو اپنی جگہ پر خون ظاہر ہونے لگتا ہے بخلاف دم سائل کے کہ وہ ہر رگ میں ہوتا ہے اور وہ منتقل ہو کر کھال کے اوپر گر جاتا ہے اور وہ اپنی جگہ سے نکل (تجاوز کر) گیا، ثم المعنی الخ اور اس کے بعد دوسری صورت اس وارد کے دفع کرنے کی وجوہات اربعہ مذکورہ میں سے وجہ ثانیہ بالمعنی الخ ہے۔ لہٰذا اس صورت سے دفعیہ کیا جائے گا۔

ونقول الخ اور ہم یہ جواب دیں گے (دفعا) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وصف خروج پایا گیا ہے۔ المعنی الثابت بالخروج نہیں پایا گیا دلالۃً اور وہ معنی الثابت بالوصف یہ ہے کہ جس جگہ سے نجاست نکلی ہے اس جگہ کو پاک کرنا کہ اولاً اس جگہ کو پاک کرنا واجب ہے اس کے بعد تمام بدن کا پاک کرنا لیکن صرف چار اعضاء پر اکتفاء کر لیا گیا ہے حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے فیہ یعنی اس مخرج نجس کو پاک کرنے کے وجوب کی وجہ سے وہ ''وصف'' حجت بن گیا ہے اس اعتبار سے کہ بدن میں تطہیر واجب ہے اس سبب سے کہ وہ نجس بدن سے نکلی ہے اور وہ وجوب تطہیر میں علیحدہ علیحدہ نہیں کی جا سکتی۔ پس جب کہ اس مقام کو پاک کرنا واجب ہو گیا تو گویا تمام بدن کا پاک کرنا واجب ہو گیا۔

وهناك الخ اور جس بدن کے حصہ سے نجاست کا خروج نہیں ہوا ہے وہ ناپاک نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا غسل بالاجماع واجب نہیں۔ اب حلت کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو گیا اور گویا کہ خروج نہیں پایا گیا۔

ويورد عليه صاحب الجرح السائل، عطف على قوله: فيورد عليه ما إذا لم يسل، يعني يورد علينا من جانب الشافعي في المثال المذكور بطريق النقض إيرادان: الأول: ما دفعناه بطريقين، والثاني: هو صاحب الجرح السائل، فإنه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء مادام الوقت باقيًا، فندفعه بالحكم، أي ندفعه بطريقين: الأول: بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان أنه حدث، موجب للتطهير بعد خروج الوقت، يعني لا نسلّم أنه ليس بحدث، بل هو حدث، لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت وبالغرض، أي ندفعه ثانيًا بوجود الغرض من العلة وحصوله، فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلک حاصل فإن البول حدث، فإذا لزم صار عفوًا لقيام الوقت في صورة سلسل البول، فكذا هنا، يعني الدم كان حدثًا، فإذا لزم صار عفوًا ليساوي البول المقيس عليه، فصار مجموع دفوع النقض أربعة. ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال: وأما المعارضة فهي نوعان: وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلک الدليل الأول بعينه فهو النوع الأول، وإلا فهو النوع الثاني، فالنوع الأول معارضة فيها مناقضة، وهي القلب في اصطلاح الأصول والمناظرة معًا، فهو من حيث أنه يدلّ على نقيض مدّعى المعلّل يسمى معارضةً، ومن حيث

إن دليله لم يصلح دليلاً له بل صار دليلاً للخصم يسمى مناقضةً لخلل فى الدليل، ولكن المعارضة أصل فيه، والنقض ضمني؛ لأن النقض القصدى لا يرد على الدليل المؤثر، ولذلک سمى معارضة فيها المناقضة، ولم يسم مناقضة فيها المعارضة.

(ترجمه وتشریح):۔ ویورد الخ فیورد علیه ماذا الخ پراس کا عطف ہے علیہ تعلیل مذکوران الاول دفعناه الخ الثانی الخ یعنی وہ زخم والا شخص جس کا خون برابر جاری رہتا ہے وہ خون نجس ہے جو کہ بدن سے نکلتا ہے حالانکہ وہ ناقض وضوء نہیں جب تک کہ وقت نماز باقی ہے۔ کما فی الفقه تو اس پر شوافع کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے۔ احناف پر کہ باوجود نجس ہونے کے ناقض وضوء کیوں نہیں۔؟

فندفعه الخ تو احناف کی جانب سے اس کا دفع اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث "بالحکم" کے ذریعہ کیا جائے گا۔ یعنی دو طریق پر اس کا دفع ہوسکتا ہے۔ اولاً یہ کہ مادہ نقض میں اور تخلف میں حکم کا موجود ہونا اور حکم کا تخلف نہ کرنا۔ ببیان الخ اور اس اجمال کا بیان یہ ہے۔ یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے معترض کی یہ بات کہ وہ حادث یعنی ناقض وضوء نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن اس کا حکم ناقض وضو مؤخر ہے خروج وقت کے بعد تک کیلئے وبالغرض اور دوسری صورت دفع اعتراض کی "غرضی" ہے۔ یعنی علت سے جو غرض ہے وہ موجود ہے متخلف نہیں اور وہ حاصل ہے۔ فان الخ اس کی تفصیل یہ ہے ہماری غرض پیشاب اور خون کے درمیان برابری کرنا ہے اور یہ حاصل ہے پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب ہمیشہ آتا رہے تو وہ درجہ عفو میں آجاتا ہے اسی طرح خون کا بھی حکم ہے خون کو پیشاب پر قیاس کرلیا گیا ہے۔ فصار الخ پس دفوع نقض کی مجموعی تعداد چار ہیں۔ دفع نقض کے بعد علت مؤثرہ پر جو معارضہ وارد ہوتا ہے اس کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔

واما المعارضة الخ:۔ معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ ایک فریق نے جو دلیل قائم کی ہے اسی کے خلاف فریق ثانی کی جانب سے اس دلیل پر دوسری دلیل قائم کردے۔ اگر وہ دلیل بعینہ دلیل اول ہے تو یہ قسم اول اور اگر بعینہ دلیل اول نہیں تو یہ نوع ثانی ہے۔

فالنوع الاول الخ:۔ وہ معارضہ جس کا اس میں مناقضہ ہے اور وہ اہل اصول اور اہل مناظرہ کی اصطلاح میں "القلب" ہے۔ اس اعتبار سے کہ مدعی معلل کے دعویٰ کے ٹوٹ جانے پر دلالت کرتی ہے تو اس کو معارضہ سے موسوم کیا گیا اور اس اعتبار سے کہ دراصل وہ مدعی کی دلیل نہیں بلکہ درحقیقت وہ دلیل فریق ثانی کی ہے تو اس کو مناقضہ سے موسوم کردیا گیا ہے دلیل میں قصور کی وجہ سے لیکن اس میں معارضہ اصل ہے اور نقض ضمناً ہے جو کہ معارضہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور وجہ اصل قرار دینے کی یہ ہے کہ نقض قصدی ہے دلیل مؤثر پر وارد نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کو موسوم کیا گیا ہے معارضه فیها المناقضه اور یہ نام نہیں رکھا گیا مناقضه فیها معارضه۔

وهو نوعان: أحدهما: قلب العلة حكمًا والحكم علة، وهو مأخوذ من قلب القصعة، أى جعل أعلاها أسفلها، وأسفلها أعلاها، فالعلة أعلى والحكم أسفل، وهو لا يتحقق إلا إذا جعل الوصف فى القياس حكمًا شرعيًا يقبل الانقلاب، لا الوصف المحض الذى لا يقبله كقولهم أى الشافعية: إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبهم كالمسلمين، يعنى أن الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المسلمين يرجم بعضهم

ويجلد بعضهم، فكذا الكفار، فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي، وعندنا لما كان الإسلام شرطًا للإحصان، والكفار ليس عليهم إلا الجلد بكرًا كان أو ثيبًا عارضناهم بالقلب فنقول: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائةً؛ لأنه يرجم ثيبهم، أي لا نسلّم أن الجلد علة للرجم في المسلمين، بل الرجم علة للجلد فيهم، فهذه معارضة؛ لأنها تدلّ على خلاف مدّعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم، وفيها مناقضة لدليلهم بأنه لا يصلح علةً، والمخلص منه، يعني أن من أراد أن لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال، فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كالنار مع الدخان، بخلاف العلية؛ فإنه يتعيّن أن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، فالقلب يضرّه، ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي؛ إذ لا مساواة بينهما؛ لأن الرجم عقوبة غليظة، وله شروط، والجلد ليس كذلك، وينفعنا لو قلنا: الصوم عبادة تلزم بالنذر، فتلزم بالشروع؛ إذ لو قلب الخصم فيقول: إنما يلزم بالنذر؛ لأنه يلزم بالشروع، قلنا: بينهما مساواة يمكن أن يستدلّ بحال كل منهما على الآخر، ولا ضيرَ فيه.

(ترجمہ وتشریح):۔اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔(۱) علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا۔علت کو وصف سے تبدیل کردینا قلب ماخوذ ہے قلب القصعہ سے،یعنی پیالہ کو الٹ دینا اوپر کا حصہ نیچے اور نیچے کا حصہ اوپر کردیا جائے (القصعہ، پیالہ) چونکہ علت اعلیٰ ہے اور حکم اسفل اور قلب کی یہ نوع (اول) متحقق نہیں ہوسکتی مگر اس وقت جبکہ قیاس میں وصف کو حکم شرعی بنادیا جائے اور وہ انقلاب کو قبول کرسکے، نہ کہ محض وصف جو کہ انقلاب قبول نہیں کرسکتا۔مثال! شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ کفار کی جنس پر حد زنا جاری کی جائے گی کہ کفار جو کہ غیر شادی شدہ ہیں اس پر سو کوڑے اور شادی شدہ پر رجم جاری ہوگا جس طرح مسلمانوں پر یہ حد جاری کی جاتی ہے حاصل یہ ہوا کہ مسلمان ہونا شرط نہیں احصان کیلئے۔لہٰذا شافعیہ حضرات نے جلد مائۃ کو علت قرار دیا ہے ثیب کے حق میں رجم کو جاری کرنے کیلئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے حالانکہ جلد مائۃ حکم شرعی ہے فی الواقع۔ احناف کے نزدیک چونکہ اسلام احصان کیلئے شرط ہے اور کفار پر کوڑوں کی حد ہے شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ تو اس پر احناف نے قلب کے ساتھ شافعیہ حضرات کا معارضہ کیا اور یہ کہا المسلمون الخ احناف کے نزدیک یہ قابل تسلیم نہیں ہے کہ مسلمانوں کے حق میں رجم کیلئے جلد علت ہے، بلکہ رجم ہی علت ہے جلد کیلئے مسلمانوں کے حق میں لہٰذا یہ معارضہ ہے اس کو معارضہ اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ معارضہ معلل کے اس مدعی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے جس کو وہ کفارہ کے ثیب پر رجم کو کہتے ہیں اور اس معارضہ میں شوافع حضرات کی دلیل کا مناقضہ ثابت ہوتا ہے کہ جلد میں علت ہونے کی صلاحیت ہی نہیں مناقضہ یعنی اس سے مراد معلل کی دلیل کا باطل قرار دینا ہے یہ مراد نہیں کہ دلیل سے حکم خلاف کرنے والا ہے۔(قمر الاقمار)

والمخلص الخ مذکورہ بالا معارضہ سے بچاؤ کی صورت یہ ہے (اور مخلص سے مراد کیا ہے، شارح رحمہ اللہ اشارہ کرتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں کہ جو شخص یہ خیال کرے کہ اس کی علت پر آئندہ چل کر قلب وارد ہی نہ ہو تو اس کی صورت ابتداء میں یہ

ہوسکتی ہے ان یخرج الکلام الخ یعنی کلام کو استدلال کے مقام پر نکالا جائے چونکہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک ہی شخص کسی ایک شی پر دلیل ہو اور یہی شی اس پر دلیل بھی ہو مثلاً آگ دھویں کے ساتھ ہو تو آگ دلیل ہے دھواں پر اور دھواں دلیل ہے آگ پر۔ بخلاف علیت کے کہ وہ چونکہ متعین کرتی ہے ان میں سے ایک علت ہو تو دوسری معلول۔ تو علیت کو قلب دے گا مگر یہ مخلص اس مسئلہ میں حضرات شافعیہ کو فائدہ نہیں دے گا اس وجہ سے کہ رجم اور جلد میں مساوات نہیں ہے کیونکہ رجم ایک سخت سزا ہے اور اس کی چند شرائط ہیں اور جلد میں یہ صورت نہیں ہے۔ البتہ یہ مخلص احناف کو نفع دے گی۔ **ایک اعتراض!** روزہ عبادت ہے جو کہ نذر سے لازم ہو جاتی ہے۔ پس وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر فریق مقابل اس میں قلب جاری کر دے اور اس طرح بیان کرے کہ روزہ ہو جاتا ہے نذر سے کیونکہ وہ لازم ہو جاتا ہے شروع کر دینے سے تو ہماری جانب سے یہ جواب دیا جائے گا کہ ان دونوں کے درمیان (یعنی نذر کی وجہ سے لازم ہو جانے اور شروع کر دینے کی وجہ سے لازم ہو جانے میں مساوات ہے لہٰذا ہر ایک دوسرے سے استدلال کرنا ممکن ہے جس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

والثانی: قلب الوصف شاهدًا على الخصم بعد أن كان شاهدًا له، أى للخصم، فهو كقلب الجواب بجعل ظهره بطنًا وبطنه ظهرًا، فإن ظهر الوصف كان إليک والوجه إلى الخصم، فإن قلب بعده فصار ظهره إليه ووجهه إليک، فهو معارضة من حيث إنه يدلّ على خلاف مدّعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث إن دليله لم يدلّ على مدعاه، وهذا هو الذى يسميه أهل المناظرة بالمعارضة بالقلب، ويجرى فى كثير من الأحيان فى المغالطة العامة الورود كما بيّنوه فى كتبهم، كقولهم فى صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدّى إلا بتعيين النية كصوم القضاء ؛ فجعلت الفرضية علة للتعيّن، فعارضناه بالقلب، وجعلنا الفرضية دليلاً على عدم التعيّن فقلنا: لما كان صومًا فرضًا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء إنما يحتاج إلى تعيين واحد فقط، لا زائد فيه، فهذا كذلک، لكنه إنما يتعيّن بالشروع، وهذا تعيّن قبله من جانب الشارع حيث قال: إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان، فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فى أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد تعيّن، لكن الرمضان لما كان معيّنًا قبل الشروع فلا يحتاج إلى تعيين العبد، وصوم القضاء لما لم يكن متعينًا قبل الشروع احتاج إلى تعيين العبد مرّة، وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين، وهو ضعيف كقولهم أى الشافعية فى حقّ النوافل حيث لا تلزم بالشروع، ولا تقضى بالإفساد، وعندهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها، أى إذا فسدت بنفسها من غير إفساد بظهور الحدث من المصلّى لايجب إتمامها، وهذا بخلاف الحج فإنه إذا فسد يجب فيه المضى والقضاء بعده، فلا تلزم بالشروع كالوضوء ، فإنه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع.

(**ترجمه وتشریح**) :۔ قلب کی قسم ثانی! جس کو معلل نے علت بنایا ہے اس کو وصف بنا دینا (اس طرح پر کہ)

فریق مقابل جو کہ اس سے استدلال کرنے والا ہے (اور اس کو معلل بہ قرار دینے والا ہے) کے نقصان پر شاہد کر دینا (دلیل مضر ثابت کر دینا حالانکہ وہ) اس کے حق میں مفید دلیل کی حیثیت سے تھی وہ علی الخصم یعنی علی ضرر المستدل نہ لام برائے نفع یعنی مفید للخصم (قمر الاقمار، نورالانوار) الجراب فتحہ اور کسرہ بر جیم۔ توشہ دان۔

فھو کقلب الخ یعنی اس قلب (نوع ثانی) کے قلب جراب کے مثل خیال کر لیا جائے کہ اس کے ظاہری حصہ کو باطنی اور باطنی حصہ کو ظاہر کر دیا جائے۔ چنانچہ اس قلب میں وصف کا ظاہری حصہ آپ کی جانب اور اس (وصف) کی وجہ فریق مقابل کی جانب (قلب سے قبل) تھا تو اب قلب کے بعد اس کے برعکس ہوگا۔ پس یہ قلب معارضہ ہے اس نوعیت سے کہ فریق مقابل کے مدعیٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اور اس میں مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ فریق مقابل کی دلیل اس کے مدعیٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور اس میں مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ فریق مقابل کی دلیل اس کے مدعیٰ پر دلالت نہیں کرتی۔ یہ قسم وہ ہے جس کا اہل مناظرہ نے "المعارضہ بالقلب" نام تجویز کیا ہے اور بسا اوقات وہ "المغالطة العامة الورود" میں جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مناظرہ نے اس کو اپنی کتب (فن مناظرہ) میں بیان کیا ہے۔ المغالطہ۔ قیاس فاسد اور المغالطة العامة الخ کے معنی یہ ہیں۔ وہ قیاس (فاسد) جس کا وارد ہونا ہر مدعی پر عام ہو قلب کی نوع ثانی کی مثال مصنف نے کقولھم الخ سے بیان کی ہے۔

مسئلہ:۔ حضرات شافعیہ کے نزدیک رمضان کا روزہ (فرض ہے) بغیر نیت کی تعیین کے ادا نہیں ہوگا۔ مثل صوم قضاء کے۔ لہٰذا فرضیت تعیین کیلئے علت تسلیم کی گئی ہے۔ احناف نے اس کا معارضہ قلب کے ساتھ کیا اور فرضیت کو دلیل بنایا ہے عدم تعیین ثابت کرنے کیلئے اور احناف نے یہ کہا جبکہ روزہ فرض ہے تو وہ نیت کی تعیین سے مستغنی ہے جبکہ شریعت کی جانب سے وہ متعین ہے مثل صوم قضاء کے یعنی وہ تعیین کا محتاج ہے تعیین نیت کے بعد کسی دوسرے کی ضرورت نہیں لیکن صوم قضاء روزہ شروع کر دینے سے متعین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "اذا انسلخ الخ" رمضان اور قضاء دونوں روزوں کے درمیان مساوات ہے۔ اس معنی کہ ایک تعیین کے بعد دوسری تعیین کی ضرورت نہیں۔ البتہ جبکہ رمضان کا روزہ شروع کرنے سے قبل ہی متعین ہے تو بندہ کی تعیین کی ضرورت اب باقی نہیں رہ جاتی اور قضاء کا روزہ جب کہ شروع کرنے سے قبل متعین نہیں ہوتا تو اب اس میں بندہ کی تعیین کی ایک مرتبہ ضرورت ہے۔

وقد تقلب الخ:۔ ان مذکورہ دونوں شکلوں کے علاوہ ایک صورت قلب علت بھی ہے اور وہ ضعیف ہے۔

مسئلہ! حضرات شافعیہ کے نزدیک نوافل شروع کرنے سے نہ لازم ہوتے ہیں اور فاسد کر دینے سے قضاء بھی نہیں آتی اور احناف کے نزدیک یہ نوافل عبادت ہیں اگر خود بخود اس میں فساد آ گیا تو ان کا پورا کرنا واجب (فرض، لازم) نہیں ہوگا۔ مثلاً نماز کی حالت میں حدث واقع ہو گیا۔ البتہ نفل حج میں اس کے خلاف ہے کہ اگر وہ فاسد ہو گیا تو ارکان حج میں عمل کو جاری رکھنا واجب ہے اور بعدہٗ اس کی قضاء بھی واجب ہے پس شروع کر دینے سے نوافل لازم نہیں ہوتے مثل وضوء کے چونکہ فاسد ہو جانے کی صورت میں جبکہ اس پر عمل جاری کرنا لازم نہیں ہوتا تو شروع کر دینے سے لازم بھی نہیں ہوگا اس کا جواب آئندہ ملاحظہ کیجئے۔

فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه أى فى النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما فى الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذى جعله

الشافعي دليلاً على عدم اللزوم بالشروع في النفل، وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع، ويلزم منه اللزوم بالشروع، فكان قلبًا من هذه الحيثية، وإنما كان هذا القلب ضعيفًا؛ لأنه ما أتى بصريح نقيض الخصم أعني اللزوم بالشروع، بل أتى بالاستواء الملزوم له؛ ولأن الاستواء مختلف ثبوتًا وزوالاً، ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر، وفي النفل من حيث كونه لازمًا بهما، وسمى هذا عكساً، أي شبيهًا بالعكس، لا عكسًا حقيقيًا؛ لأن العكس الحقيقي هو ردّ الشيء على سننه الأول كما يقال في قولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج، وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء، وهو يصلح للترجيح على ما سيأتي؛ لأن ما يطرد وينعكس أولى ممّا يطرد ولا ينعكس. وهذا لما كان ردّ الشيء على خلاف سننه الأوّل كان داخلاً في القلب شبيهًا بالعكس، وإنما جعله عكسًا اتباعًا لفخر الإسلام.

(ترجمہ وتشریح):۔پس حضرات شافعیہ سے کہا جائے گا کہ جب نفلی عبادت میں فساد کی صورت عمل کو جاری رکھنا ضروری نہیں ہے۔ (جیسا کہ گزر چکا) تو واجب ہو گیا کہ نفل میں نذر اور شروع کرنے کا عمل برابر ہو۔یعنی نذر اور شروع کر دینے سے لازم ہو جائے کہ جس طرح وضوء میں عدم لزوم برابر ہے۔حضرات شافعیہ نے وصف یعنی عدم الامضاء فی الفساد کو دلیل بنایا ہے۔عدم لزوم بالشروع فی النفل میں۔احناف نے اس وصف کو علت تسلیم کیا ہے۔اس وجہ سے کہ نذر اور شروع کرنا دونوں برابر ہیں اور اس سے لازم آتا ہے لازم کرنا شروع فی النفل کے ساتھ۔لہٰذا اس حیثیت سے وہ قلب ہو گیا اور یہ قلب ضعیف ہے اور ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فریق مقابل کے (مقابلہ میں) صریح نقیض نہیں لایا ہے یعنی لازم ہونا شروع کر دینے سے بلکہ اس مساوات کو لائے جو کہ لازم ہے نقیض خصم کیلئے۔اس وجہ سے کہ استواء لا ثابت ہونے اور زائل ہونے کے اعتبار سے مختلف ہے چنانچہ وضوء میں اس اعتبار سے کہ شروع کرنے سے وہ لازم ہونے والی نہیں ہے اور نذر کر لینے سے اور نفل میں اس حیثیت سے کہ لازم ہو جاتا ہے شروع کر دینے سے بھی اور نذر کرنے سے بھی اور اس قلب کا نام ہے "عکس"، یعنی عکس کے مشابہ نہ کہ حقیقی عکس۔اس وجہ سے کہ عکس حقیقی کی تعریف ہے "ردالشيء على سننه اولیٰ" یعنی کسی شئی کو اس کے سابقہ طریقوں پر واپس کر دیا جائے، مثلاً احناف کے قول میں یہ امر "مايلزم بالنذر يلزم بالشروع" جس کی مثال حج ہو سکتی ہے اور "مايلزم بالنذر لايلزم بالشروع" جس کی مثال وضوء ہو سکتی ہے یہ عکس حقیقی ترجیح کے لائق ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔هو يصلح الخ کی دلیل کہ جو شئی مطرد اور عکس ہو سکتی ہے وہ شئی اولویت کا درجہ رکھتی ہے۔اس شئی کے بالمقابل کہ وہ مطرد ہو سکتی ہے مگر عکس نہیں ہو سکتی۔

وهذا الخ:۔اور یہ عکس جبکہ سابقہ طریقوں کیخلاف پر واپس کر دینا ہے تو اس کو قلب کی اس نوع میں داخل کر دیا جائے گا جو کہ عکس کے شبیہ ہے اور اس کو علامہ فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے عکس میں شمار کیا گیا ہے۔

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة، ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضةً بالغير، وهي نوعان: أحدهما المعارضة في حكم الفرع بأن يقول المعترض: لنا

دلیل یدل علی خلاف حکمک فی المقیس. وله خمسة أقسام کلها صحیحه مستعملة فی علم الأصول علی ما قال، وهو صحیح سواء عارضه بضد ذلک الحکم بلا زیادة، وهذا هو القسم الأول منها، وذلک بأن یذکر علّة دالّة علی نقیض حکم المعلّل صریحًا بلا زیادة ونقصان، نظیره ما إذا قال الشافعی: المسح رکن فی الوضوء، فیُسنّ تثلیثه کالغسل، فنقول: المسح فی الرأس مسح، فلا یُسنّ تثلیثه کمسح الخفّ، أو بزیادة هی تفسیر، وهذا هو القسم الثانی منها، ونظیره أن نقول فی المثال المذکور وقت المعارضة: إن المسح رکن فی الوضوء، فلا یُسنّ تثلیثه بعد إکماله، فقولنا: بعد إکماله زیادة علی قدر المعارضة، ولکنه تفسیر للمقصود، ولکن یُشکل أن هذا المثال لیس للمعارضة الخالصة، بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ما قلنا فی مسألة صوم رمضان بعد تعیّنه، ولم أرَ مثالاً لهذا القسم من المعارضة الخالصة.

(ترجمہ وتشریح):۔ دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی مناقضہ کے معنی سے خالی ہو اور اہل مناظرہ نے اس کو "معارضہ بالغیر" سے معروف کیا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔(۱) المعارضہ فی حکم الانواع (۲) المعارضہ فی علة الاصل۔ قسم اول کی صورت یہ ہے کہ معترض اس طرح کہے کہ "ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو کہ اس حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جو حکم آپ نے مقیس میں بیان کیا ہے اور اس مناقضہ فی حکم الانواع کی پانچ اقسام ہیں اور وہ تمام اقسام صحیح ہیں اور اصول فقہ میں استعمال ہیں۔ وهو الخ یہ معارضہ فی حکم الانواع صحیح ہے، برابر ہے کہ اس حکم کے خلاف ثابت ہو جس کو مقیس میں معلل نے بیان کیا ہے بغیر حکم اول میں زیادتی کئے ہوئے۔ منها یعنی من المعارضہ فی حکم الانواع۔ وذالك یعنی یہ معارضہ لان الخ علت خصم سے کوئی سروکار نہ کرتے ہوئے معلل نے جو حکم بیان کیا ہے اس کے بالمقابل حکم پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل ذکر کی جائے اور وہ ذکر صراحۃً ہو جس میں کسی قسم کی زیادتی اور نقصان نہ ہوا ہو۔ مثال حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسح کرنا رکن وضوء ہے لہٰذا دیگر ارکان کے مثل تثلیث مسنون ہے، جس پر احناف نے اس کے بالمقابل یہ فرمایا سر کا مسح مثل مسح علی الخف کے تثلیث کو قبول نہیں کر سکتا۔

او بزیادة الخ:۔ اقسام خمسہ میں سے دوسری قسم! کچھ زیادتی کرتے ہوئے مثال مسئلہ مذکورہ "مسح رأس" میں معارضہ کے وقت احناف فرماتے ہیں کہ مسح رکن فی الوضوء ہے۔ لہٰذا اس کے اکمال کے بعد تثلیث مسنون نہیں۔ احناف کا یہ قول "بعد اکماله" مقدار معارضہ پر زیادتی کرنا ہے لیکن یہ زیادتی مقصود کی تفسیر ہے۔ البتہ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ مثال معارضہ خالصہ کی بنیاد ہوگی بلکہ قلب کی قسم ثانی کیلئے ہو سکتی ہے۔ جس کی تفصیل گزشتہ بحث میں مسئلہ صوم رمضان بعد تعینہ کے تحت گزر چکی ہے۔ اس نوع معارضہ خالصہ کی کوئی مثال معلوم نہیں ہوتی لہٰذا مقسم یعنی ما کان المعارضه بزیادة هی التغیر جس کا ذکر ما قبل متن میں ہوا ہے۔

أو تغییر، عطف علی قوله: تفسیر أی زیادة هی تغییر، وقد بیّنه بقوله: أو فیه نفی لِمَا لم یثبته الأول، أو إثبات لِمَا لم ینفه الأول، لکن تحته معارضة للأول، فهو حال عن قوله:

تغيير وقيدٌ له، فيكون مشتملاً على القسم الثالث والرابع، وهذا هو الحق، وقد فهم بعض الشارحين أن قوله: أوتغيير قسم ثالث، وقوله: أو فيه نفي لما لم يثبته الأول أو إثبات لما لم ينفه الأول بكلمة أو دون الواو، وكل منهما قسم رابع، وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو إلى أو، فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة: إنها صغيرة يُولّى عليها بولاية الإنكاح كالتي لها أب، فقال الشافعي: هذه صغيرة فلا يولّى عليها بولاية الإخوة قياسًا على المال؛ إذ لا ولاية للأخ على مال الصغيرة بالاتفاق، فهذه معارضة بزيادة هي تغيير، وهي قولنا بولاية الإخوة، وفيه نفي لما لم يثبته الأول؛ لأنا ما أثبتنا في التعليل ولاية الإخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض إياها، ولكن تحته معارضة للأول؛ لأنه إذا انتفت ولاية الإخوة انتفى سائرها؛ إذ لا قائل بالفصل بين الأخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا: إن الكافر يملك شراء العبد المسلم؛ لأنه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم، فعارضه أصحاب الشافعي وقالوا: إن الكافر لمّا ملك بيعه وجب أن يستوى فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم، لكنه لا يملك القرار عليه شرعًا، بل يجبر على إخراجه عن ملكه، فكذلك لا يملك ابتداء ملكه، ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير، وهو قوله: وجب أن يستوى، وفيه إثبات لما لم ينفه الأول؛ لأنا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة، وإنما أثبتنا الاستواء بين البيع والشراء، ولكن تحته معارضة للأول؛ لأنه إذا أثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء، فيصحّ البيع دون الشراء؛ لأنه يوجب الملك ابتداء، فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه.

(ترجمه وتشریح) :۔ ماقبل کی عبارت تفسیر پرعطف ہے تغییر کے معنی اس جگہ ہیں زیادتی کرنا اور مصنف اس کی تفصیل وفیہ الخ سے بیان فرمارہے ہیں۔ واوحالیہ ہے تغییر ذوالحال ہے تغییر کیلئے قید ہے پس یہ قول قسم ثالث اور قسم رابع کو بھی شامل ہے اور یہی زیادتی بہتر ہے اور بعض شراح نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ تغییر قسم ثالث اور وفیہ الخ.

او اثبات لمالم الخ کلمہ او کے ساتھ قسم رابع ۔صاحب نورالانوار رحمہ اللہ ارشادفرماتے ہیں کہ یہ مطلب بیان کرنا واضح ترین غلطی ہے جوکہ کلمہ واؤ کی تحریف کرکے اور کہہ دینے کی وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے۔ (ترجمہ متن عبارت) یا تغییر حکم اول کی (یعنی زیادتی کرنا) اس طرح پر کہ اس تغییر میں اول متدل نے اس کو ثابت نہیں کیا۔ یا اس تغییر میں ایسی شئ کا اثبات ہو کہ اول متدل نے اس کی نفی نہ کی ہو لیکن اول کیلئے اس کے تحت معارضہ ہے۔

فنظیر القسم الثالث الخ قسم ثالث کی نظیر احناف کا وہ قول جوکہ نابالغ یتیم بچی میں ہے کہ اس پر ولایت نکاح والد وغیرہ کو حاصل ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مال پر قیاس کرتے ہوئے ولایت اخوۃ اس پر قائم نہیں ہے جس طرح نابالغہ کے مال پر بالاتفاق بھائی کی قائم نہیں ہے۔

(**فائدہ**) احناف نے بولایۃ النکاح کے پیش نظر ولایت کو تسلیم کیا ہے اور شوافع نے بولایۃ الاخوۃ کو اختیار کیا اور قیاس مذکورہ کے پیش نظر اس کی نفی کردی۔ پس یہ تغییر یعنی زیادتی کے ساتھ معارضہ ہے اور وہ تغییر احناف کا قول بولایۃ الاخوۃ اس میں نفی کردی گئی ہے اس حکم کو جس کو اول مستدل نے ثابت نہیں کیا۔ کیونکہ احناف نے تعلیل میں ولایۃ الاخوۃ کو پیش نظر نہیں رکھا بلکہ علی الاطلاق ولایت کو اختیار کیا (اور اس کو علت قرار دیا ہے) یہاں تک کہ معارض نے ولایت کی نفی کردی لیکن اس کے تحت اول مستدل کیلئے معارضہ ہے۔ اس وجہ سے کہ جب ولایت اخوۃ منتفی ہوگئی تو تمام کی ولایت منتفی ہو جائے گی اس وجہ سے کہ بھائی اور اس کے علاوہ کے درمیان فصل (فرق) کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ونظیرہ الخ قسم رابع کی نظیر! احناف کا مذہب ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام کو خرید کر اس کا مالک ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ کافر عبد مسلم کی بیع کا مالک ہے تو وہ اس کو خرید کرنے کا بھی مالک ہوگا جس طرح مسلمان کسی غلام کی بیع اور خریدنے کا مالک ہے۔ حضرات شوافع نے اس کا معارضہ کیا اور فرمایا چونکہ کافر کی ملکیت عبد مسلم پر شرعاً مستقل برقرار نہیں رہے گی بلکہ اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال دے اس کے پیش نظر مسلمان اور کافر کی ملکیت عبد مسلم پر برابر نہیں ہونی چاہئے اور مذکورہ بالا صورت میں کہ کافر شراء عبد مسلم کا مالک ہے۔ مسلمان اور کافر کی ملکیت کا برابر ہونا لازم آتا ہے ابتداء ملک اور بقاء ملک میں (حالانکہ قرار ملک شرعاً اس کی مسلم نہیں تو) اس وجہ سے عبد مسلم کی ملک ابتداء بھی قابل تسلیم نہیں۔

ففی ھذہ الخ اس معارضہ میں الگ زیادتی ہے اور وہ قول وجب ان یستوی الخ میں اس امر کا اثبات ہے جس کی اول مستدل نے نفی نہیں کی۔ لانا الخ جبکہ احناف نے ابتداءً اور بقاء کے درمیان برابری کی نفی کی ہی نہیں تعلیل میں (فی تعلیل متعلق بہمانفینا سے) تاکہ فریق مقابل کو اس کے ثابت کرنے کا موقع حاصل ہو سکے بلکہ احناف نے بیع اور شراء کے درمیان برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے اول مستدل کیلئے معارضہ ہے کیونکہ اگر ابتداء اور بقاء کے درمیان استواء کیا جائے گا تو بیع او رشراء کے درمیان مفارقت ہو جائے گی پس بغیر شراء کے بھی بیع درست ہو جائے گی۔ اس وجہ سے کہ شراء ابتداء ملک کو ثابت کرتی ہے۔ پس اس بناء پر مقام نزاع میں یہ قول مفصل ہوگا۔

أو فی حکم غیر الأول لکن فیه نفی الأول، عطف علی قوله: بضد ذلک الحکم أی لم یعارضه بضد الحکم الأول، بل یعارضه فی حکم آخر غیر الأول، لکن فیه نفی الأول، وهذا هو القسم الخامس منها، نظیره ما قال أبو حنیفة فی المرأة التی نُعی إلیها زوجُها، أی أخبرت بموته، فاعتدّت وتزوّجت بزوج آخر، فجاء ت بولد، ثم جاء الزوج الأول حیًا أن الولد للزوج الأول؛ لأنه صاحب فراش صحیح لقیام النکاح بینهما، فإن عارضه الخصم بأن الثانی صاحب فراش فاسد، فیستوجب به النسب کما لو تزوّجت امرأة بغیر شهود وولدت منه یثبت النسب منه وإن کان الفراش فاسدًا، فهذه المعارضة لم تکن لنفی النسب عن الأول، بل لإثبات النسب من الثانی لکن فیه نفی الأول؛ لأنه إذا ثبت من الثانی ینتفی عن الأول لعدم تصور النسب من شخصین، فیحتاج حینئذٍ إلی الترجیح، فنقول: الأول صاحب فراش صحیح، والثانی صاحب فراش فاسد، والصحیح أولی من الفاسد،

فیعارضہ الخصم بأن الثانی حاضر والماء ماء ہ، وھو أولی من الغائب، فیظھر حینئذٍ فقہ المسألۃ، وھو أن الملک والصحۃ أحق بالاعتبار من الحضرۃ والماء ، فإن الفاسد یوجب الشبھۃ، والصحیح یوجب الحقیقۃ، والحقیقۃ أولی من الشبھۃ.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔بضد ذالك الحكم پراس کا عطف ہے۔اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ معارضہ نہ کرے۔فریق مقابل حکم اول کی ضد کے ساتھ بلکہ اول کے علاوہ دوسرے حکم میں معارضہ کرے لیکن اس میں (یعنی جس میں معارضہ کے ساتھ حکم ثابت ہوا ہے) اول کی نفی کرتا ہے یہ قسم خامس ہے معارضہ کی اقسام میں سے۔

نظیرہ :۔اس کی نظیر احناف کا مذہب ہے اس عورت کے حق میں جس کے شوہر کے انتقال کی خبر معروف ہو چکی ہو اس نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا ہو اور اس عورت سے ایک بچہ کی ولادت ہوگئی اس کے بعد زوج اول زندہ آ گیا تو یہ بچہ زوج اول کا ہے اس وجہ سے کہ وہ زوج اول صاحب فراش (مالک ہے) صحیح ہے کہ ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہے اس کے برخلاف اگر فریق مقابل اس کا معارضہ کرے بایں طور کہ شوہر ثانی صاحب فراش فاسد ہے جو کہ نسب کے حق میں واجب کرنے والا ہے اس کی مثال اس نوع کی ہے کہ ایک شخص بغیر گواہوں کے نکاح کرے اور اس شخص سے بچہ کی ولادت ہو جائے تو اس شخص سے ہی نسب ثابت ہوگا لیکن اس میں اول کی نفی کرتا ہے اس وجہ سے کہ جب ثانی سے ثابت ہو چکا تو اول کی نفی (خود بخود) ہو جائے گی کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت نہیں ہوسکتا۔لہذا ایسی صورت میں ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی۔احناف نے اس پر یہ جواب دیا کہ اول صاحب فراش صحیح ہے اور ثانی صاحب فراش فاسد ہے۔صحیح مقدم ہوگا فاسد پر۔فریق ثانی نے اس کا معارضہ کیا بایں طور پر کہ ثانی حاضر ہے اور پانی (منی) اسی کا ہے جو کہ غائب سے مقدم ہوا کرتا ہے۔ایسی حالت میں مسئلہ (ہذا) کی فقہی نوعیت ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ ملک نکاح اور فراش کی صحت زیادہ حقدار ہے (نسب کو ثابت کرنے کے حق میں) حاضر ہونے اور پانی (منی) کے بالمقابل کیونکہ فاسد شبہ کو ثابت کرتا ہے اور صحیح حقیقت کو ثابت کرتا ہے ظاہر ہے کہ شبہ کے بالمقابل حقیقت مقدم ہوتی ہے۔

والثانی فی علۃ الأصل أی النوع الثانی من المعارضۃ الخالصۃ المعارضۃ فی علۃ المقیس علیہ بأن یقول: عندی دلیل یدلّ علی أن العلّۃ فی المقیس علیہ شیء آخر لم یوجد فی الفرع، وھی ثلاثۃ أقسام کلھا باطلۃ علی ما قال. وذلک باطل سواء کانت بمعنی لا یتعدّی، ھذا ھو القسم الأول کما إذا علّلنا فی بیع الحدید بأنہ موزون قوبل بجنسہ، فلا یجوز بیعہ متفاضلاً کالذھب والفضۃ، فیعارضہ السائل بأن العلۃ عندنا فی الأصل ھی الثمنیۃ، وتلک لا تتعدّی إلی الحدید. أو یتعدّی إلی فرع مجمع علیہ، وھو القسم الثانی کما إذا علّلنا فی حرمۃ بیع الجص بجنسہ متفاضلاً بالکیل والجنس کالحنطۃ والشعیر، فیعارضہ السائل بأن العلۃ فی الأصل لیست ما قلت، بل ھی الاقتیات والادّخار، وھو معدوم فی الجص وإن کان یتعدّی إلی فرع مجمع علیہ، وھو الأرز والدخن. أومختلف فیہ، أی یتعدّی إلی فرع مختلف فیہ، وھو القسم الثالث، مثالہ ما لو

عارض السائل فی المسألة المذکورة بأن العلة فی الأصل هو الطعم، ولم یوجد فی الجص، وهو یتعدّی إلی فرع مختلف فیه أعنی الفواکه وما دون الکیل، وهذه الأقسام کلها باطلة؛ لأن الوصف الذی یدّعیه السائل لا ینافی الوصف الذی یدعیه المعلّل؛ إذ الحکم یثبت بعلل شتّی، فإن لم یکن وصفه متعدّیًا ففساده ظاهر؛ لأن المقصود بالتعلیل التعدیة، وإن کان متعدّیًا کانت المعارضة أیضًا فاسدة؛ لأنها لاتعلّق لها بالمتنازع فیه إلا أنها تفید عدم تلک العلة فیه، وهو لا یوجب عدم الحکم.

(**ترجمه وتشریح**):۔ معارضہ خالصہ کی قسم دوم (جوکہ) اصل (مقیس علیہ) کی علت میں ہو۔ بایں صورت کہ فریق مقابل یہ دعویٰ کرے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جوکہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ (اصل) میں ایسی علت ہے جوکہ (بیان کردہ علت کے علاوہ ہے اور وہ علت) فرع میں موجود نہیں۔ اس کی تین اقسام ہیں جوکہ سب ہی باطل ہیں۔ جن کے باطل ہونے کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

سواء الخ:۔ قسم اول! عام ہے کہ وہ معارضہ (خالصہ) کے معنی کے ساتھ ہو جوکہ متعدی نہ ہو (فرع یعنی مقیس کی جانب اصلاً) جس کی مثال یہ ہے! احناف نے بیع حدید میں یہ علت بیان کی ہے کہ وہ وزنی (اشیاء میں سے ہے) جس کا مقابلہ اس کی جنس کے ساتھ ہوگا لہٰذا اس کی بیع متفاضلاً جائز نہ ہوگی سونے اور چاندی کے مثل۔ اس کے بالمقابل (فریق مقابل) نے معارضہ کیا اور یہ کہا کہ ہمارے نزدیک مقیس علیہ (اصل) میں اس کے علاوہ دوسری علت ہے اور وہ ثمنیت ہے جوکہ حدید کی جانب متعدی نہیں ہوسکتی۔

او الخ:۔ معارضہ خالصہ کی قسم دوم! وہ معارضہ جوکہ فرع (مقیس) کی جانب متعدی ہوسکتا ہے اور وہ فرع متفق علیہ ہے۔ مثال:۔ احناف نے جص کی بیع مع الجنس میں حرمت کی جو علت بیان کی ہے وہ کیل کے ساتھ بیان کی ہے۔ (لہٰذا متفاضلاً حرام ہے) مثل گیہوں اور جو کے۔ اس کے بالمقابل مالکیہ حضرات نے معارضہ کیا بایں طور کہ اصل (مقیس علیہ) میں وہ علت نہیں جس کو احناف نے بیان کیا ہے۔ بلکہ وہ علت ہے (جس کو مالکیہ نے بیان فرمایا ہے وہ) قوت اور ذخیرہ ہونے کی صلاحیت کے ساتھ اور وہ جص میں معدوم ہے۔ اگرچہ علت جوکہ معدوم ہے ایسی فرع کی جانب متعدی ہوسکتی ہے جو متفق علیہ ہے اور وہ شی ہے چاول۔

او الخ:۔ تیسری قسم! مختلف فیہ فرع کی جانب متعدی ہونا۔ **مثال:**۔ حضرات شافعیہ نے مسئلہ مذکورہ میں معارضہ اس طرح پر کیا ہے مقیس علیہ (اصل) میں علت طعم ہے (کیل مع الجنس نہیں) اور یہ علت جص میں نہیں ہے اور یہ علت (طعم) مختلف فیہ فرع کی جانب متعدی ہے۔ یعنی فواکہ (پھل میوے) میں اور اس شی میں جوکہ کیل کی مقدار سے کم ہو (یعنی نصف صاع چنانچہ ایک حفنہ کی بیع دو حفنہ کے بالعوض جائز ہے کمامر) یہ فرع ہے کہ جس میں شوافع کے نزدیک ربا ہے۔

وهذه الاقسام الخ:۔ یہ ہر سہ اقسام باطل ہیں اور باطل ہونے کی دلیل یہ ہے۔ لان الخ چونکہ وصف جس کا سائل نے دعویٰ کیا ہے (متعدی ہو یا غیر متعدی) جوکہ معلل کے دعویٰ کو وہ وصف کے منافی نہیں ہے کیونکہ حکم متعدی اور متفرق علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی نہ ہو تو اس وقت معارضہ کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔ اس وجہ سے کہ تعلیل سے مقصود اصلی

متعدی کرنا ہے اور اگر وہ وصف متعدی ہے تو اس وقت بھی وہ معارضہ فاسد ہی ہوگا۔ اس وجہ سے کہ معارضہ کا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہ ہوگا۔ البتہ یہ معارضہ اس علت میں جس کی ابتداء معارض (مدمقابل بالمعارضہ) نے کی ہے کوئی فائدہ نہیں دے گا اور فرع میں اس علت کا معدوم ہونا عدم حکم کو ثابت نہیں کرتا۔

وكل كلام صحيح في الأصل، أي في أصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند أهل الأصول، فأذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيّز الفساد إلى حيّز الصحة، ويكون مقبولاً بأصله ووصفه معًا، وإنما تذكر هذه القاعدة ههنا؛ لأن المعارضة في علة الأصل هي المسماة بالمفارقة عندهم؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهو فاسد عند الأكثر، فإذا أتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة، فلا بد أن يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولاً بمادته وهيأته معًا، مثاله ما قال الشافعي في إعتاق الراهن العبد المرهون: إنه لا ينفذ إعتاقه؛ لأن الإعتاق تصرّف من الراهن يلاقي حقّ المرتهن بالإبطال، فكان باطلاً كالبيع، فمن جوّز منّا المفارقة قال في جوابه: إن الإعتاق ليس كالبيع؛ لأن البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله، فلا يصحّ القياس، وهذا الفرق هو المعارضة في علة الأصل؛ لأن قائله يقول: إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه، فهذا السؤال وإن كان مقبولاً في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يُقبل منه، فكان حقّه أن نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول: لا نسلّم أن الإعتاق كالبيع، فإن حكم البيع التوقّف على إجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الإبطال، وأنت في الإعتاق تبطل أصلاً ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته، حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عندك.

(**ترجمه وتشریح**):۔ اور ہر کلام جو کہ اصل وضع اور اپنے جوہر میں صحیح ہوتا ہے لیکن اہل طرد اس کو مقام اعتراض میں ذکر کرتے ہیں کہ یہ ذکر بطریق مفارقت ہوتا ہے۔ یہ ذکر بطریق مفارقت (حالانکہ) اہل اصول کے نزدیک باطل ہے مگر تم اس کلام کو علی سبیل المفارقت ذکر کرو تا کہ وہ کلام فساد سے نکل جائے اور صحت میں داخل ہو جائے جس سے کہ وہ اپنی اصل اور وضع کے ساتھ ساتھ مقبول ہو۔

وانما الخ:۔ اور یہ قاعدہ اس مقام پر ذکر کیا گیا؟ اس وجہ سے کہ معارضہ علت اصل میں اہل اصول کے نزدیک مفارقت کے نام سے موسوم ہے۔ وجہ تسمیہ بالمفارقت اور اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فریق معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق ہو جائے حالانکہ وہ مفارقت اکثر اصولیین کے نزدیک فاسد ہے۔ پس جب کہ سائل کلام لطیف جو کہ مقبول بھی ہو اس مفارقت فاسدہ کے ضمن میں بیان کرے تو یہ امر بھی ضروری ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کیا جائے تا کہ یہ کلام اپنے مادہ اور ہیئت دونوں ہی کے ساتھ مقبول ہو جائے۔ **مثال**:۔ راہن کا غلام مرہون کو آزاد

کردینا جو کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ (اس کی یہ آزادگی نافذ نہ ہوگی) اس وجہ سے کہ راہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو کہ حق مرتہن کو باطل کردینے کے ساتھ لاحق ہونے والا ہے تو وہ قول اعتاق بھی باطل ہے مثل بیع کے کہ وہ بھی باطل ہے فمن الخ احناف میں جو مفارقت کے جواز کے قائل ہیں وہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اعتاق اور بیع دونوں برابر نہیں۔ کیونکہ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اعتاق میں فسخ کا احتمال نہیں۔ لہٰذا یہ قیاس معتبر نہ ہوگا۔ یہ فرق جو مثالاً بیان ہوا ہے وہی معارضہ ہے علت اصل میں اس وجہ سے کہ معارضہ کے قائل کا یہ قول ہے کہ بیع کے عدم جواز کی علت یہ ہے کہ بیع وقوع کے بعد بھی فسخ کا احتمال لئے ہوئے ہے۔ پس یہ اعتراض فی نفسہ اگرچہ مقبول ہے مگر جبکہ اس کو معترض نے علی سبیل المفارقت بیان کیا ہے تو وہ مقبول نہیں ہے پس اس اعتراض کا حق یہ ہے کہ ہم اس سوال کو علی سبیل الممانعت لائیں اور اس کے بعد یہ کہا جائے گا کہ اعتاق مثل بیع کے نہیں ہے اور وہ فرق اس طرح پر ظاہر ہوگا کہ بیع تو موقوف ہوتی ہے مرتہن کی اجازت پر اس وجہ سے کہ اس میں فسخ جائز ہے نہ کہ بیع کا باطل قرار دینا حالانکہ تم اعتاق میں کلام کو باطل کرتے ہو کہ یہ اعتاق ایسا امر ہے جس میں فسخ جائز نہیں ہے ثبوت اعتاق کے بعد۔ چنانچہ مرتہن اگر اس کو جائز کرنا چاہے گا بھی تو اب وہ جائز نہیں ہوگا۔

ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها، فقال: وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح، أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن لم يتأتَّ للمجيب الترجيح صار منقطعًا، وإن يتأتَّ له فللسائل أن يعارضه بترجيح آخر، وهذا هو حكم المعارضة في القياس، وأما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها. وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفًا، أي بيان فضل أحد المثلين، ولا يكون تعريفًا للرجحان لا للترجيح، ومعنى قوله: وصفاً أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلاً بنفسه، بل يكون وصفاً للذات غير قائم بنفسه، ولهذا يترجّح شهادة العادل على شهادة الفاسق، ولا يترجّح شهادة أربعة على شهادة شاهدين. حتى لا يترجّح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيّده؛ لأنه يصير كأنّ في جانب قياسًا وفي جانب قياسين. وكذا الحديث لا يترجّح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيّده، والكتاب لا يترجّح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيّده، وإنما يترجّح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه، فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدّمًا على القياس الجلي الفاسد الأثر، والحديث الذي هو مشهور مقدّمًا على خبر الواحد، والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدّمًا على ما هو ظني.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ معارضہ سے فراغت کے بعد معارضہ کے دفع کے بیان کو شروع کرتے ہوئے فرمایا۔

واذا الخ جبکہ معارضہ قائم ہوگیا تو اس معارضہ کو دور کرنے کی صورت ترجیح اختیار کرنی چاہئے کہ معارضین میں سے ایک کو اختیار کرلینا اس انداز سے کہ معارضہ ختم ہوجائے پس اگر مجیب (معلل اول فریق اول) ترجیح کو اختیار نہ کرسکے گا تو وہ مجیب منقطع ہوجائے گا۔ پس وہ مناظرہ سے عاجز رہ کر ایک طرف ہوچکا اور اگر ترجیح کو اختیار کرلیا مجیب نے تو اب سائل (معترض۔ فریق

ثانی) کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح کو اختیار کر لے۔ یہ قیاس کی صورت میں معارضہ کا حکم ہے اور نصوص شرعیہ میں معارضہ کا بیان (مفصلاً گزر چکا۔ وھو الخ اور ترجیح کے معنی (تعریف) دو ہم مثل میں سے ایک کے فضل کو بیان کرنا من حیث الوصف اور اگر یہ صورت نہیں ہے تو رجحان کیلئے تعریف کرنا ہوگا ترجیح کیلئے نہیں۔ ترجیح کے معنی یہ ہے کہ وہ شئی مستقلاً بنفسہ نہ ہو جس کو کسی دلیل کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہو بلکہ وہ کسی ذات کیلئے وصف ہو۔ اسی وجہ سے کہ فضل اور رجحان من حیث الوصف ہوتا ہے، عادل کی شہادت کو فاسق کی شہادت پر ترجیح دینا ہوتا ہے اور چار افراد کی شہادت کو دو افراد کی شہادت پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ حتیٰ الخ چنانچہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح نہیں دی جائے گی جبکہ کسی تیسرے قیاس سے اس کا معارضہ ہو رہا ہے اور وہ اس کی موافقت کرتا ہو۔ اس وجہ سے کہ ایک جانب تو ایک قیاس ہوگا اور گویا کہ دوسری جانب دو قیاس ہوں گے اور یہی حکم حدیث میں ہے کہ ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہیں دی جائے گی جبکہ تیسری حدیث اس کے حق میں موید ہو اور کتاب (کی آیت میں بھی یہی حکم ہے کہ) ایک آیت کو دوسری آیت پر ترجیح نہیں دی جائے گی جبکہ تیسری آیت اس کے حق میں موید ہو بلکہ اصل ترجیح کی بنیاد ان ہر سہ اقسام: قیاس، حدیث، کتاب اللہ میں سے بسبب قوت کے ایک کو ترجیح دی جائے گی۔ (کہ جس وقت وہ قیاس وغیر ذالک میں معارضہ ہو چکا ہو) جس کی دلیل میں قوت زائد ہوگی۔ پس صحیح الاثر استحسان مقدم ہوگا قیاس جلی فاسد الاثر پر۔ حدیث مشہور مقدم ہوگی خبر واحد پر اور کتاب اللہ کی آیت جو کہ محکم قطعی ہوگی وہ مقدم ہوگی اس پر جو کہ ظنی ہے۔

وكذا صاحب الجراحات لا يترجّح على صاحب جراحة واحدة حتى تكون الدية نصفين، فإن جرح رجلاً جراحةً واحدةً وجرحه آخر جراحات متعدّدة، ومات المجروح بها، كانت الدية بين الجارحين سواء، بخلاف ما إذا كان جراحة أحدهما أقوى من الآخر؛ إذ ينسب الموت إليه بأن قطع واحدٌ يد رجل، والآخر جزّ رقبته كان القاتل هو الجاز؛ إذ لا يتصوّر الإنسان بدون الرقبة، ويتصور بدون اليد. وكذا قلنا: الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة، ولا يترجّح أحدهما على الآخر بكثرة نصيبه، صورتها: دار مشتركة بين ثلاثة نفر: لأحدهم سدسها، وللآخر نصفها، وللثالث ثلثها، فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه، وطلب الآخران الشفعة، يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة، وعند الشافعي يُقضى بالشقص المبيع أثلاثًا؛ لأن الشفعة من مرافق الملك، فيكون مقسومًا على قدره، وإنما وضع المسألة في الشقص وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتّى فيه خلاف الشافعي.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اور اسی طرح کہ ایک دلیل پر دو دلیلوں کو جس طرح ترجیح نہیں دی جائے گی اگر ایک شخص پر صرف ایک ہی زخم آیا ہے اور دوسرا شخص بہت سے زخم والا ہے تو یہ دونوں برابر ہیں۔ (من حیث الحکم) تو زخم کم والے پر زائد زخم والے کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔

(**فائدہ**) زخم سے مراد وہ زخم ہے جو کہ قتل کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بہا یعنی وہ تمام زخم بھی قتل کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یعنی وہ ان زخموں کی وجہ سے مر گیا تو اب دیت کا حکم بہر دو صورت برابر ہے۔ بخلاف الخ البتہ اگر مثلاً کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا

گیا اور دوسرے کا گلا کاٹ دیا گیا تو ان دونوں زخموں میں سے ایک زخم زیادہ قوی ہے کہ موت کی نسبت اس کی ہی جانب ہوئی جیسا کہ مثال مذکورہ میں جاز (کاٹنے والا) قاتل ہے اس وجہ سے کہ بغیر رقبہ (گردن) انسان کا تصور نہیں ہو سکتا اور بغیر ید (ہاتھ) کے تصور کیا جا سکتا ہے۔

وکذا الخ اگر کسی مشترک شئی میں دو حصہ دار ہیں اور ان میں سے ایک کا حصہ کم اور دوسرے کا زائد ہے تو اس کے باوجود حق شئی میں دونوں کا حق مشترک ہے (زائد والے کو ترجیح نہیں دی جائے گی) صورتها الخ ایک مکان مشترک ہے تین افراد کے درمیان۔ ایک شخص کیلئے اس میں حق ملکیت چھٹا حصہ اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی تو نصف والے حصہ دار نے اگر مکان کو فروخت کر دیا (یعنی اپنے حصہ کو) اور باقی دونوں شرکاء نے حق شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔

تا کہ اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک ہو جائے اس میں برابر حق شفعہ کی تقسیم ہوگی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مبیع (صورت مذکورہ والی) کو تین تہائی پر تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ شفعہ ملکیت کے حقوق اور منافع سے تعلق رکھتی ہے لہٰذا ملکیت کی بقدر ہی اس کو تقسیم کیا جائے گا۔

وانما الخ اور مسئلہ مذکورہ پڑوس کے حق میں بھی اسی طرح سے قرار دیا گیا ہے کہ پڑوسی بھی حق شفعہ میں برابر کے حقدار ہوں گے۔ اگرچہ ایک پڑوسی کا جوار (پڑوس) کم ہو اور دوسرے کا پڑوس زائد ہو اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پڑوس کا حق جوار ہی نہیں ہے۔

الشقص۔ کسرہ کے ساتھ۔ حصہ، جائیداد مشترکہ میں حق۔ الشائع، غیر تقسیم شدہ، بسهمين میں باء برائے سبب ہے۔ متفاوتین۔ یعنی مشترک جائیداد میں سہام کسی کے کم اور کسی کے زائد ہیں۔

وما يقع به الترجيح، أى ترجيح أحد القياسين على الآخر أربعة: بقوة الأثر كالاستحسان فى معارضة القياس، والأثر فى الاستحسان أقوى، فيترجّح عليه، فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحًا على العادل؛ لأن أثره أقوى؟ أجيب بأنّا لا نسلّم أن العدالة تختلف بالزيادة والنقصان، فإنها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو أمر مضبوط لا يتعدّد، وإنما الاختلاف فى التقوى. وبقوة ثباته، أى ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون وصفه ألزم للحكم المتعلّق به من وصف القياس الآخر كقولنا فى صوم رمضان: إنه متعيّن من جانب الله تعالى، فلا يجب التعيين على العبد فى النية أولى من قولهم: صوم فرض، فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء؛ لأن هذا أى وصف الفرضية الذى أورده الشافعى مخصوص فى الصوم، بخلاف التعيين الذى أوردناه، فقد تعدّى إلى الودائع والغصوب، وردّ المبيع فى البيع الفاسد، أى إذا ردّ الوديعة إلى المالك، والمغصوب إليه، أو ردّ المبيع الفاسد إلى البائع بأىّ جهة كانت يخرج عن العهدة، ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة أو غصبًا أو بيعًا فاسدًا؛ لأنه متعيّن لا يحتمل الردّ بجهة أخرى، فيكون

ثبات التعيين على حكمه أقوى من ثبات الفرضية على حكمها، وقيل عليه: إن هذا إنما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية، أما إذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته إيراد مسألة ردّ الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد.

(ترجمه وتشریح) :۔اور جن امور کی وجہ سے ایک قیاس پر دوسرے قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے چار امور ہیں، بقوة الاثر ۔یعنی اثر میں زائد قوت والا ہونا کہ اس میں صفت مؤثر زائد موجود ہو مثلاً استحسان، قیاس کے مقابلہ میں کیونکہ استحسان میں اثر زیادہ قوی ہے۔لہٰذا قیاس پر استحسان کو ترجیح دی جائے گی۔فان قیل الخ اس امر سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اعدل شاہد راجح ہوگا فقط عادل شاہد کے بالمقابل۔اس وجہ سے کہ اعدل کا اثر زیادہ قوی ہوتا ہے؟ اجیب، جواب! ازائد اور کم وصف عدالت میں کوئی فرق نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ عدالت کی تعریف ہے الامر جاری عن الخ۔دینی ممنوعات (یعنی جن امور سے شریعت نے پرہیز کرنے کو کہا ہے) سے اجتناب کرنا کبائر سے پرہیز کرتے ہوئے اور گناہ صغیرہ پر اصرار نہ کرنا۔عدالت ایک امر مضبوط (محفوظ) ہے جو کہ متعدد انواع پر مشتمل نہیں ہوسکتی جس میں بعض کا بعض پر کوئی درجہ فوقیت ہو۔البتہ تقویٰ میں درجات مختلف ہیں۔ (۱) متقی (۲) الاتقی۔متقی کا اطلاق اس شخص پر ہوگا جو کہ فقط منہیات سے پرہیز کرلے اور اتقی وہ شخص جو کہ منہیات اور مباحات سے پرہیز کرے جس سے کہ منہیات میں مبتلا نہ ہو جائے۔

بقوة الخ:۔ترجیح کی دوسری صورت۔اثبات وصف کی قوت کے ساتھ یعنی مشہود بہ حکم پر وصف کا اثبات قوی ہو اور اس کی صورت اس طرح پر ہوگی کہ دو قیاس ہوں ان میں سے ایک قیاس کا وصف متعلق بہ حکم کیلئے دوسرے قیاس کے وصف کے بالمقابل الزم ہو من حیث القیاس الآخر کا تعلق الزام کے ساتھ ہے۔

(فائدہ) ظاہر ہے کہ جب وصف اثبات زائد ہو اور حکم کیلئے الزم بھی تو اس کی قوت زائد ہوگی (جس کو ترجیح دی جائے گی)

مثال: رمضان کا روزہ جو کہ متعین ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے لہٰذا بندہ پر نیت میں تعیین کرنا واجب نہیں۔(احناف کا اس عبارت کے ساتھ فرمانا زائد قوی اور بہتر ہے) حضرات شافعیہ کے اس قول سے کہ روزہ رمضان فرض ہے لہٰذا تعیین واجب ہے رمضان کے روزے میں جس طرح صوم قضاء میں تعیین نیت واجب ہے۔

لان الخ:۔اولیٰ ہونے کی دلیل کیونکہ وصف فرضیت جس کو حضرات شافعیہ نے بیان کیا ہے مخصوص ہے فقط روزہ کے حق میں جو کہ دوسرے متعینہ فرضوں کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا کیونکہ صرف وصف فرضیت کے ذریعہ دوسرے فرضوں میں تعین کو ثابت نہیں کرسکتی۔بخلاف تعیین کے جس کو احناف نے بیان کیا ہے کیونکہ تعیین (کے کلمہ) کا ایک اثر ہے جو کہ تمام فرائض میں اثر رکھتا ہے پس کلمہ تعیین جو کہ متعدی ہوتا ہے ودائع اور غصوب اور بیع فاسد میں مبیعات کے روکنے کی صورتوں میں۔یعنی جب کہ ودیعت کو مالک اور شی مغصوب کو غاصب اور مبیع کو بائع کی جانب (بیع فاسدہ میں) واپس لوٹا دیا جائے خواہ وہ کسی بھی شکل سے ہو تو وہ شخص اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔بری ہونے کیلئے تعیین شرط نہیں ہے کہ ودیعت وغیرہ کی صفت سے متصف کرتا ہو۔اس وجہ سے کہ امانت (مودع) مغصوب اور مبیع (بیع فاسد کی صورت) خود بخود ہی متعین ہیں جس میں کسی دوسری جہت کا احتمال روکنے کیلئے نہیں ہوسکتا۔لہٰذا یہ امر ثابت ہو چکا کہ ثبات التعیین علی حکمہ زیادہ قوی ہے ثبات الفرضیۃ علی حکمہا سے۔

وقیل الخ:۔مذکورہ تقریر پر اعتراض! احناف کا یہ فرمانا کہ کلمہ تعیین زیادہ قوی ہے۔اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ فریق بالمقابل

کی تعلیل محض فرضیت کے ساتھ ہو اور اگر فریق ثانی کی تعلیل صوم الفرض سے بھی ہو تو اس کے بالمقابل امثلہ مذکورہ یعنی ودیعت شی مغصوب اور بیع فاسد کی واپسی کا بیان کرنا مناسب نہ ہوگا اور وجہ مناسب نہ ہونے کی ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ احناف نے جو یہ بات کہی ہے کہ ہماری علت زیادہ قوی ہے حضرات شافعیہ کی علت کے بالمقابل اور وہ اثبت اور الزم بھی ہے (اسی جگہ اسی حقیقت کو بیان کرنا مقصود بھی ہے فقط) اور جب کہ فریق مقابل کی علت ''صوم فرض'' قرار دی گئی ہو تو اس وقت ہمارا مقصود حاصل نہ ہوگا اور جب وہ مقصود حاصل نہ ہو تو پھر اس کا بیان کرنا کیا ضروری۔ لہٰذا ترک کر دینا مناسب ہوگا۔

وبكثرة أصوله أي إذا شهد لقياس واحد أصل واحد، ولقياس آخر أصلان، أو أصول يترجّح هذا على الأول، والمراد بالأصل المقيس عليه، ولا يكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية، أو كثرة أوجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها فاسدة، وكثرة الأصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح، فلا يُسنّ تثليثه، فإن أصله مسح الخفّ والجبيرة والتيمم، بخلاف قول الشافعي: إنه ركن، فيُسنّ تثليثه، فإنه لا أصل له إلا الغسل. وبالعدم عند العدم، وهو العكس أي إذا كان وصف يطرد وينعكس كان أولى من وصف يطرد ولا ينعكس، فالاطراد حينئذٍ هو الوجود عند الوجود فقط، والانعكاس هو العدم عند العدم، مثل قولنا في مسح الرأس: إنه مسح فلا يُسَنّ تكراره، فإنه ينعكس إلى قولنا: ما لا يكون مسحًا، فيُسنّ تكراره كغسل الوجه ونحوه، بخلاف قول الشافعي: إنه ركن، فيُسنّ تكراره، فإنه لا ينعكس إلى قوله: ما ليس بركن لا يُسنّ تكراره، فإن المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يُسن تكراره.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ تیسری وجہ ترجیح! جبکہ اصول بکثرت ہوں (کسی ایک قیاس کے ساتھ) یعنی اگر ایک قیاس کیلئے تو صرف ایک اصول ہو اور دوسرے قیاس کیلئے دو یا چند اصول ہوں تو اول کے بالمقابل اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے۔

ولا یکون الخ:۔ اور یہ ترجیح (بکثرت اصول) ادلہ قیاسیہ بکثرت یا ایک شی کی بکثرت وجوہات شبہ کے قبیل سے نہیں ہے (بلکہ وہ اور شی ہے اور یہ اور دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں) کیونکہ یہ دونوں انواع فاسدہ میں سے ہیں۔ اس کے برخلاف کثرت اصول (والی نوع) اقسام صحیحہ میں سے ہے۔ احناف کا قول سر کے مسح سے متعلق اس کی مثال ہے اور وہ قول یہ ہے کہ سر کا مسح مسح ہے۔ لہٰذا اس میں تثلیث (تین مرتبہ مسح کرنا) مسنون نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ مسح رأس کی اصل (مقیس علیہ) مسح علی الخف اور مسح علی الجبیرہ اور تیمم (یہ تینوں اشیاء) ہیں بخلاف حضرات شافعیہ کے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ وہ رکن ہے۔ لہٰذا اس میں بھی مثل دوسرے اعضاء کے تثلیث مسنون ہے۔ جبکہ اس قول کی کوئی اصل (مقیس علیہ) نہیں کہ یہ قیاس بلا اصل ہے۔ الا الخ البتہ اگر اس کی اصل ہے تو غسل ہے اور یہ ایک ہی اصل ہے۔ احناف کے قیاس کی دو اصل ہیں۔ اس وجہ سے اس کو ترجیح ہوگی۔

وبالعدم الخ:۔ وجہ ترجیح کی صورت چہارم! وصف مؤثر کے نہ ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا۔ جس کو عکس کہتے ہیں یعنی

جس وقت کوئی وصف مطرد ہو اور منعکس تو ایسی حالت میں وصف مطرد کا ہونا زیادہ بہتر ہوگا وصف منعکس سے کیونکہ اطراد فقہ (درحقیقت) وجود حکم ہے۔ وجود صفت کی وجہ سے اور انعکاس (دراصل) عدم حکم ہے عدم کے وقت۔ مثال! احناف کا یہ قول (اس باب میں واضح مثال ہے) کہ مسح رأس چونکہ مسح ہے، لہٰذا اس میں تکرار مسنون نہیں۔ اس قول کو اگر منعکس کیا جائے گا تو عبارت یہ ہوگی۔ مالا یکون الخ جو ممسوح نہ ہوگا تو اس میں تکرار مسنون ہے جیسا کہ چہرہ اور ہاتھ وغیرہ اعضاء میں بخلاف الخ اس کے برخلاف حضرات شافعیہ کا یہ قول کہ مسح رکن ہے۔ لہٰذا اس میں تکرار مسنون ہے کیونکہ مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں مگر اس کے باوجود ان میں تکرار مسنون ہے۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ حضرات شوافع کے قول کا انعکاس نہیں ہوسکتا۔

(**فائدہ**) الجبیرۃ! وہ پٹی جو کہ ہڈی ٹوٹ جانے پر باندھی جائے۔ پلاسٹر بھی اس میں داخل ہے۔

ثم أراد أن يبين حكم تعارض الترجيحين، فقال: وإذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض أصل القياسين كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال، أي من الرجحان الحاصل في الحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود، ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع، فينقطع حق المالك بالطبخ والشيّ، تفريع على القاعدة المذكورة، وذلك بأنه إذا غصب رجل شاة رجل، ثم ذبحها وطبخها وشوّاها، فإنه ينقطع عندنا حقّ المالك عن الشاة، ويضمن قيمتها للمالك؛ لأنه تعارض ههنا ضربا ترجيح، فإنه إن نظر إلى أن أصل الشاة كان للمالك ينبغي أن يأخذها المالك ويضمنه النقصان، وإن نظر إلى أن الطبخ والشيّ كانا من الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب ويضمن القيمة، ولكن رعاية هذا الجانب أقوى من رعاية المالك؛ لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه، والعين هالكة من وجه، فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه، وحقّ الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه، فكان الصنعة بمنزلة الذات، والعين بمنزلة الوصف وإن كان الأمر في ظاهر الحال بالعكس؛ إذ كانت الشاة أصلاً والصنعة وصفًا على ما ذهب إليه الشافعي، وأشار إليه بقوله وقال الشافعي: صاحب الأصل وهو المالك أحق؛ لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له، فجرى الشافعي على ظاهره، وجرينا على الدقة.

(**ترجمہ وتشریح**): ۔اس تفصیل کے بعد مصنف اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ جب وجہ ترجیح کی دو اقسام میں تعارض ہو جائے تو اس وقت کیا حکم ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے۔ واذا الخ اور جب کہ ترجیح کی دو اقسام تعارض کرنے لگیں۔ (جس طرح دو قیاسوں کی اصل نے تعارض کیا) تو اس وقت فی الذات کو راجح قرار دیا جائے گا فی الحال کے بالمقابل۔ اس وجہ سے کہ حال ذات کے ساتھ قائم ہے جو کہ ذات کے تابع ہوتا ہے وجود میں اور یہ حقیقت واضح ہے کہ متبوع کے مقابلہ میں تابع کو ظاہر ہونے کا کوئی موقع نہیں ہوا کرتا۔

فینقطع الخ: ۔قاعدہ مذکورہ پر ایک مثال بطور فرع کے بیان فرما رہے ہیں و ذالك الخ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی بکری غصب کر کے ذبح کر لی اور اس کو تیار کر لیا۔ شوربا وغیرہ بنالیا تو اب اس بکری سے مالک کا حق ختم ہو گیا

اور غاصب پر اس زندہ بکری کی قیمت کا ضمان واجب (ثابت ولازم) ہوجائے گا چونکہ اب وجہ ترجیح کی دو اقسام میں تعارض ہوچکا ہے۔ یعنی اگر اصل شاۃ کی جانب نظر کی جائے جوکہ غاصب کی جانب سے ہوچکا ہے تو یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب اس بکری کو لے اور اس پر قیمت کا ضمان ہوجائے لیکن یہ رعایت زائد قوی ہے مالک کی رعایت کرنے سے۔ لان الـــخ جس کی دلیل یہ ہے چونکہ غاصب کا عمل بذاتہ قائم ہے من کل وجہ عین (بکری) میں مالک کا حق ثابت ہے اور من وجہ ختم ہوگیا۔ (بایں صورت کہ ذبح ہونے اور تیار ہوجانے کے بعد اس پر اسم شاۃ کا اطلاق اب نہیں ہوسکتا) کہ اب اس پر دوسری حقیقت کا اطلاق ہوگا البتہ غاصب کا حق صنعت (تیار شدہ بکری میں) من کل وجہ ثابت ہے اب صنعت بمنزلہ ذات کے ہے اور عین بمنزلہ وصف کے ہوگیا۔ حالانکہ حقیقت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ شاۃ اصل ہے اور صنعت وصف ہے۔ چنانچہ حضرات شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے جس کی جانب خود حضرت مصنف نے بھی اس عبارت وقال الشافعی الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ صاحب اصل یعنی بکری کا مالک زیادہ حقدار ہے، غاصب کے بالمقابل کیونکہ صنعت مصنوع کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع بھی ہوتی ہے۔ پس حضرات شافعیہ نے ظاہر حقیقت پر حکم جاری کیا ہے اور احناف نے امر دقیق کو اختیار کیا ہے۔

ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال: والترجيح بغلبة الأشباه، وبالعموم، وقلة الأوصاف فاسد عندنا، وقد ذهب إلى صحة كل منها الإمام الشافعي، فمثال غلبة الأشباه قول الشافعية: إن الأخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة، وهي جواز إعطاء الزكاة كل منهما للأخر، وحلّ نكاح حليلة كل منهما للآخر، وقبول شهادة كل منهما للآخر، فيكون الحاقه بابن العم أولى، فلا يُعتق على الأخ إذا ملكه، وعندنا هو بمنزلة ترجيح أحد القياسين بقياس آخر، وقد عرفت بطلانه، ومثال العموم قول الشافعية: إن وصف الطعم في حرمة الربا أولى من القدر والجنس؛ لأنه يعمّ القليل وهو الحفنة، والكثير وهو الكيل، والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير، وهذا باطل عندنا؛ لأنه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة، فلا رجحان للعموم على الخصوص، ولأن الوصف بمنزلة النص، وفي النص الخاص راجح عنده على العام، فينبغي أن يكون ههنا أيضًا كذلك، ومثال قلّة الأوصاف قول الشافعية: إن الطعم وحده أو الثمنية وحدها قليل، فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة، وهذا باطل عندنا؛ لأن الترجيح للتأثير دون القلة والكثرة، فرب علة ذات جزئين أقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد.

(ترجمہ وتشریح):۔ ترجیحات صحیحہ سے فراغت کے بعد ترجیحات فاسدہ کا بیان فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔ والترجیح الخ (۱) اشباء کے غلبہ کی وجہ سے ترجیح دینا۔ (۲) وصف عموم کی وجہ سے ترجیح دینا۔ (۳) قلت اوصاف کی وجہ سے ترجیح دینا۔ احناف کے نزدیک یہ ہر سہ اقسام وجہ ترجیح کی فاسد ہیں اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے ان تینوں اقسام کو صحیح فرمایا ہے۔ ہر قسم کی وضاحت ایک فرع کو ایک شئی سے شباہت ہو اور دوسری اصل (مقیس علیہ) میں دو یا زائد سے مشابہت ہو

اور بالعموم کا مطلب یہ ہے کہ وصف خاص کے بالمقابل وصف عام کو ترجیح دی جائے۔

قـلـة الاوصاف الخ سے مراد ہے کہ کثرت اوصاف کے بالمقابل اوصاف کی قلت کو ترجیح دی جائے۔مثالیں! غلبہ اشباہ کی مثال حضرات شافعیہ کے قول کے مطابق، بھائی مشابہ ہے فقط والد اور ولد کے من حیث المحرمیت اور ابن العم مشابہ ہے بکثرت وجوہات سے اور وہ وجوہ کثیرہ یہ ہیں۔ ہر ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دے سکنا کہ وہ جائز ہے اور فسخ نکاح کے بعد ایک کی زوجہ سے دوسرے کے نکاح کا جائز ہونا۔ ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قابل قبول ہونا۔ پس اخ کا ابن عم کے ساتھ بہتر ہوگا۔ لہٰذا اخ (بھائی) پر آزادگی لازم نہ ہوگی۔ یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہوگیا تو اس پر آزادگی نافذ نہ ہوگی۔ احناف کے نزدیک یہ نوع یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہوگیا تو اس پر آزادگی نافذ ہوگی۔ احناف کے نزدیک یہ نوع (ترجیح بغلبہ اشباہ) بمنزلہ اس ترجیح کے ہے جو کہ دو قیاسوں میں سے ایک قیاس کو ترجیح دی جائے کسی دوسرے قیاس کے ساتھ۔ جس کا باطل ہونا (ماقبل میں) معلوم ہو چکا ہے۔ دوسری وجہ فاسد کی مثال! حضرات شافعیہ کے نزدیک حرمت ربوٰ کیلئے وصف "طـعـم" اولیٰ ہے، (راجح ہے) قدر اور جنس کے بالمقابل۔ اس وجہ سے کہ یہ وصف (طعم) عام ہے قلیل کے حق میں (بھی ہوتا) ہے۔ یعنی ایک حفنہ والی مقدار میں بھی یہ وصف ہوگا اور کثیر مقدار میں بھی اور وہ مقدار کثیر کیل ہے اور کیل کے ساتھ تعلیل کرنا (کما قاله الاحناف) کثیر مقدار والی صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔

وهـذا الخ:۔ احناف کے نزدیک یہ وجہ ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ حضرات شافعیہ کے نزدیک جب کہ تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ جائز ہے تو پھر خصوص پر عموم کیلئے کوئی وجہ ترجیح نہ ہوگی۔ اور وصف (یعنی علت) بمنزلہ نص کے ہے اور نص میں حضرات شافعیہ کے نزدیک خاص کو راجح تسلیم کیا گیا ہے عام کے بالمقابل لہٰذا اس مقام پر بھی یہی مناسب ہوگا کہ وصف خاص اولیٰ ہو۔

تیسری وجہ فاسد کی مثال! حضرات شافعیہ کا قول طعم فقط یا ثمنیت فقط قلیل ہے۔ لہٰذا اسی کو فضیلت دی جائے گی۔ قدر و جنس پر (علت ربوٰ تسلیم کئے جانے میں) جس کو احناف نے قرار دیا ہے کہ وہ دونوں مجتمع حالت میں علت ہیں احناف کے نزدیک۔ احناف کے نزدیک یہ وجہ ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ ترجیح تاثیر کیلئے ہوا کرتی ہے قلت تاثیر میں کثرت کیلئے نہیں۔ چنانچہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے کہ ایک ایسی علت جو کہ دو اجزاء سے مرکب ہو تاثیر میں زیادہ قوی ہوتی ہے اس علت سے جو کہ فقط ایک جزء ہی پر مشتمل ہو اصل مدار اثر کی قوت کا ہے، کثرت و قلت کا نہیں۔

وإذا ثبـت دفـع الـعلل بما ذكرنا، هذا شروع بحث في انتقال المعلل إلى كلام آخر بـعـد إلـزامـه، أي إذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات أو دفع الـعـلـل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته أن يلجئ إلى الانتقال، أي غـايـة الـمـعـلل أن يضطرّ إلى الانتقال، وهو أربعة أقسام؛ لأنه إمّا أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبـات الأولـى كـمـا إذا عـلّل في الصبي المودَع مالاً أنه إذا استهلک الوديعة لا يـضـمـن؛ لأنـه مسـلّط على الاستهلاک من جانب المودِع، فإن قال السائل: لا نسلّم أنه مسـلّـط عـلـى الاستهـلاک، بـل على الحفظ ينتقل المعلّل إلى علة أخرى يثبت بها العلة الأولـى أعـنـي التسليـط عـلى الاستهلاک ألبتة. أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة

الأولى كما إذا علّل على جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤدّ شيئًا من بدل الكتابة عن الكفارة بأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة، أو بعجز المكاتب عن الأداء، فلا يمنع الصرف إلى الكفارة، فإن قال الخصم: أنا قائل أيضًا بموجبه؛ إذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة، وإنما المانع هو نقصان تمكّن في الرق بسبب هذا العقد؛ إذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة، فحينئذٍ ينتقل المعلّل من حكم إلى حكم آخر بالعلة المذكورة، ويقول: هذا العقد لا يوجب نقصانًا مانعًا من الرق؛ إذ لو كان كذلك لما جاز فسخه؛ لأن نقصانه إنما يثبت بثبوت الحرية من وجه، والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ، فقد أثبت المعلّل بالعلة الأولى أعنى احتمال الكتابة لفسخ الحكم الآخر، وهو عدم إيجاب نقصان مانع من الرق.

(**ترجمه وتشریح**):۔ مصنف رحمہ اللہ معلل کا دوسرے کلام کی جانب منتقل ہونا اور اس کی اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

واذا الخ:۔ اس تفصیل کے مطابق جو ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے۔ (جس میں اعتراضات ہیں) اور ان اعتراضات سے فریق مقابل کے بیانات رد کیے جاچکے ہیں۔ اس تفصیل کے بعد جب علل طردیہ اور مؤثرہ کا دفعیہ ہو چکا ہے یا فقط علل طردیہ کا دفعیہ ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اب اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجبوراً معلل (فریق مقابل) انتقال الی کلام الآخر کو اختیار کرلے اور اس انتقال کی چار اقسام ہیں۔

(**فائدہ**) او دفع الخ بعض علماء کے قول سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ فقط ایک نوع علل طردیہ کا دفعیہ بھی اس پر مجبور کرتا ہے کہ انتقال الی کلام الآخر کو معلل اختیار کرے اقسام اربعہ کی تفصیل یہ ہے۔

لانہ الخ:۔ (ا) معلل یا تو ایک علت سے دوسری علت کی جانب منتقل ہوگا تاکہ وہ علت اول کو ثابت کردے، **مثال**:۔ امانت اگر کسی بچہ کے پاس رکھی گئی ہو اور وہ امانت مال ہو اور بچہ وہ مال ہلاک کردے تو بچہ پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اس کی علت معلل نے ہر بچہ کے حق میں بیان کی ہے کہ وہ بچہ مودع کی جانب سے ہی اس مال کے ہلاک کرنے پر مسلط ہو گیا ہے۔

فان الخ:۔ اگر کوئی معترض یہ اعتراض کرے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مودع کی جانب سے ہلاک کرنے پر مسلط ہوا ہے بلکہ بچہ تو حفاظت کیلئے اس کی جانب سے مامور ہے۔ اس اعتراض کے بعد معلل اب دوسری علت کی جانب منتقل ہوگا تاکہ وہ اس علت ثانی کے ذریعہ اول علت کو ثابت کردے اور اول علت جو کہ مذکور ہو چکی ہے (التسليط على الاستهلاك البتہ)۔

(**فائدہ**) دوسری علت یہ ہو سکتی ہے بچہ جبکہ قاصر العقل ہے، غیر مکلّف ہے جس کو ہلاکت کی کوئی پرواہ نہیں ہو سکتی، اس کے باوجود امین کا امانت بچہ کے پاس رکھنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ امین کو ہلاکت پر کوئی خیال نہیں ہے اور وہ خود ہی راضی ہے کہ اگر ہلاک ہو جائے تو مذائقہ نہیں۔

او الخ:۔ قسم دوم! ایک حکم سے دوسرے حکم کی جانب متوجہ ہو جائے علت اول کے ساتھ۔ مثلاً اگر عبد مکاتب نے بدل کتابت ادا نہ کیا تھا اور اس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کردیا گیا تو یہ جائز ہے جس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ عقد کتابت فسخ کو قبول کرسکتا

ہے اقالہ کے ذریعہ یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں۔اس طرح کا عقد مانع نہیں ہوسکتا کہ اس کو کفارہ کی جانب تبدیل کردیں البتہ اگر مانع اس تصرف میں یہ وجہ (علت) ہوسکتی ہے کہ عبد مکاتب میں رقیت میں تمکن مالک کو ناقص حاصل ہے اس عقد کتابت کی وجہ سے اس وجہ سے کہ عقد کتابت کے بعد اس کو استحقاق حاصل ہو چکا ہے۔اس وقت معلل ایک حکم سے دوسرے حکم کی جانب منتقل ہوگا۔علت مذکورہ کے ساتھ (علت مذکورہ یہ ہے الکتابة عقد الخ) اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ یہ عقد کتابت اس نقصان کو ثابت نہیں کرے گا جو کہ رقیت کیلئے مانع ہوسکے چونکہ اگر یہ عقد اس درجہ کا مانع ہوتا اور تصرف نہ کرنے دیتا تو پھر اس کا فسخ کردینا کیوں جائز ہے؟ کیونکہ نقصان فی التمکن تو ثابت ہوتی ہے من وجہ حریت کے ثابت ہونے سے اور من وجہ حریت فسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا اس کلام ثانی سے معلل نے اول علت ہی کو ثابت کردیا ہے اور وہ یہ ہے "احتمال الکتابة الخ"

أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى، كما في المسألة المذكورة بعينها إذا قال السائل: إن عندى هذا العقد، لا يمنع من التكفير، بل المانع نقصان الرقّ، يقول المعلّل: هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود، فوجب أن لا يوجب نقصانًا في الرقّ مثله فهذا انتقال إلى حكم آخر وعلة أخرى كما ترى. أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى، ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية، ولهذا قال: وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع؛ لأن الانتقال إنما جوّز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة، ولا يتمّ ذلك في الرابع؛ لأن العلل غير متناهية في نفس الأمر، فلو جوّزنا الانتقال إلى العلل لأجل الحكم الأول بعينه لتسلسلَ إلى ما لا يتناهى، ثم أورد على هذا أن إبراهيم قد انتقل إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول حيث حاجّه نمرود اللعين لإثبات الإله، فقال إبراهيم : ربيّ الذى يحيي ويميت، قال نمرود: أنا أحيي وأميت، فأمر بإطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر، فانتقل إبراهيم لإثبات الإله إلى علة أخرى وقال: فإن اللّٰه يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب، فبُهت نمرود وسكت، فأجاب المصنف عنه بقوله: ومحاجّة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل؛ لأن الحجة الأولى كانت لازمة حقة، ولكن لم يفهم اللعين مرادَها، فساغ للخليل أن يقول: هذا ليس بإحياء وإماتة، بل إطلاق وقتل، وعليك أن تُميت الحي بقبض الروح من غير آلة، وتحيي الموتى بإعادة الحياة فيهم، إلا أنه انتقل دفعًا للاشتباه من الجهال؛ فإنهم كانوا أصحاب الظواهر لا يتأمّلون في حقائق المعاني الدقيقة، فضمّ إليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة، ويعترفون بالعجز.

(**ترجمه وتشريح**) :۔تیسری قسم! معلل ایک سے دوسرے حکم اور دوسری علت کی جانب متوجہ ہو۔اس کی مثال بعینہ مسئلہ مذکورہ میں موجود ہے۔

اذا قال الخ:۔اگر سائل یہ بیان کرے کہ میرے نزدیک یہ عقد کتابت کفارہ میں آزاد کرنے کے حق میں مانع نہیں ہے بلکہ اگر مانع ہے تو رقیت میں نقصان کا ہو جاتا ہے تو اس پر جو معلل ہوگا یہ کہے گا کہ یہ عقد کتابت معاملہ ہے بندوں کے درمیان مثل دیگر تمام عقود کے۔لہٰذا یہ ثابت ہوتا ہے (اس حقیقت سے) کہ اس نوع کا عقد رقیت میں نقصان ثابت نہیں کرے گا۔یہ جواب دراصل قسم ثالث "انتقال الی الحکم آخر الخ" سے دیا گیا ہے۔

او الخ:۔قسم رابع! ایک علت سے دوسری علت کی جانب منتقل ہونا اول حکم کو ثابت کرنے کیلئے۔اس نوع کیلئے کوئی نظیر فقہی مسائل میں نہیں ملتی۔چنانچہ اس کو پیش مصنف رحمۃ اللہ نے فرمایا۔وھذا الوجوہ الخ کہ قسم رابع کے علاوہ اول، دوم اور سوم تینوں اقسام درست ہیں کیونکہ معلل اپنے مقصود کے اثبات میں مشغول ہوا ہے اس کے علاوہ اور کسی جانب متوجہ نہیں ہوا۔(ان اقسام ثلثہ کے ذریعہ) ظاہر ہے کہ حسب ضرورت دوسرے کلام کی جانب متوجہ ہونا غیر مناسب نہیں ہوسکتا۔اثبات امر کیلئے معلل کا یہی کام ہے کہ وہ معترض کے سامنے ہر ممکن اثبات کرے۔

لان الخ:۔قسم رابع کے غیر درست ہونے کی دلیل اور وجہ دراصل انتقال اس لئے جائز قرار دیا گیا تاکہ بحث مجلس مناظرہ منقطع ہو جائے اور یہ قسم رابع سے حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علتوں کا سلسلہ تو لا متناہی ہے۔(جو ختم نہیں ہوسکتا) نفس الامر کے اعتبار سے۔پس اگر علتوں کی جانب انتقال کو بھی جائز تسلیم کرلیا جائے۔حکم اول بعینہ کے اثبات کیلئے تو یہ صورت لا متناہی سلسلہ کی جانب رخ اختیار کرلے گا۔

ثم الخ:۔اس پر ایک اعتراض ہے۔جس کی تقریر یہ ہے! حضرت ابراہیم علیہ السلام حکم اول کو ثابت کرنے کیلئے دوسری علت کی جانب متوجہ ہوئے تھے۔جس وقت نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مناظرہ کیا تھا۔(اس پر تا قیامت لعنت ہو) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا نمرود پر رد کرتے ہوئے کہ میرا رب تو وہ ہے جو کہ زندگی عطا کرتا ہے اور موت طاری کرتا ہے نمرود نے جواب دیا کہ یہ قدرت تو مجھ کو بھی حاصل ہے اور ایک قیدی کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور ایک قیدی کو قتل کرا دیا۔اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام دوسری علت کی جانب منتقل اور متوجہ ہوئے۔اپنے مقصود کو ثابت کرنے کیلئے اور ارشاد فرمایا "فان اللہ یاتی الخ" اس کو سن کر نمرود حیران و پریشان ہوگیا۔کوئی جواب بن نہ آیا اور خاموش رہ گیا۔حضرت مصنف رحمۃ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ومحاجتہ الخ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا لعین نمرود کے ساتھ مناظرہ کرنا اس شکل (رابع فاسد) میں داخل ہے ہی نہیں۔اس وجہ سے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو اول حجت قائم فرمائی ہے وہ تو لازمہ ہے اور ہر نوع کے نقص وغیرہ سے محفوظ ہے۔ثابت شدہ حجت ہے مگر نمرود اس حجت کی مراد سمجھ نہ سکا۔جب حضرت ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ نے نمرود مردود کے فہم کی اس حالت کو دیکھا تو دوسرا طریقہ اختیار فرمایا (اور یہ نہیں فرمایا کہ جس کو اے نمرود! تو نے حیات اور موت قرار دیا ہے وہ موت و حیات نہیں ہے) بلکہ وہ آزاد کرنا اور قتل کرنا ہے اور موت کی حقیقت تو یہ ہے کہ کسی زندہ شخص سے بغیر آلہ کی مدد کے اس کی روح کو قبض کرلے اور مردہ کو زندہ کرنا یہ ہے کہ اس میں حیات کو لوٹا دے۔

الا الخ:۔اس جواب اور بیان حقیقت سے قصداً اعراض کرتے ہوئے جہلاء کے اشتباہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہوئے کہ یہ جہلاء اہل ظاہر ہیں دقیق معنی میں غور و فکر نہیں کریں گے۔لہٰذا حجت ظاہرہ کو اختیار فرمایا۔جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوسکتا

تا کہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور یہ اپنے عجز کا اعتراف کرلیں۔

ثم لما فرغ المصنف عن بحث الأدلة الأربعة أراد أن يبحث بعدها عما ثبت بالأدلة، وقد قلت فيما سبق: إن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة والأحكام جميعًا. فبعد الفراغ عن الأول شرع في الثاني، فقال: ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس، يعني الكتاب والسنة والإجماع شيئان: الأحكام وما يتعلّق به الأحكام، وإنما استثنيت القياس؛ لأنه لايُثبت شيئًا وإنما هو للتعدية، ولو أريد بالثبوت المعنى الأعم، فيمكن أن يراد بالحجج: الأدلة الأربعة، والمراد بالأحكام: الأحكام التكليفية، وبما يتعلّق به الأحكام الوضعية، وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة، والذي يعلم من التوضيح في ضبطها: أن الحكم مفتقر إلى الحاكم والحكوم عليه والمحكوم به، فالحاكم: هو الله تعالى، والمحكوم عليه: هو المكلّف، والمحكوم به: فعل المكلّف من العبادات والعقوبات وغيرهما، والأحكام صفات فعل المكلّف من الوجوب، والندب، والفرضية، والعزيمة، والرخصة، فعلى هذا التحقيق، الأحكام هي صفات الفعل، وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة، وهذا المبحث مبحث فعل المكلّف يعني المحكوم به، ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الأهلية والأمور المعترضة عليها، وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ دلائل اربعہ سے فراغت کے بعد حضرت مصنف رحمۃ اللہ ان دلائل سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں۔ ان کی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ کی یہ رائے ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع ان دو اجزاء سے مرکب ہے (۱) دلائل (۲) احکام۔ اول جز سے فراغت کے بعد ثانی جز کا آغاز فرما رہے ہیں۔

فصل:۔ جن دلائل اور حجتوں کا ذکر ماقبل میں گزر چکا۔ یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع ان سے جو ثابت ہوتا ہے وہ کل دو چیزیں ہیں (۱) احکام (۲) اور جو اشیاء احکام کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً حکم کی علت، حکم کیلئے شرائط، حکم کے اسباب، احکام کی علت وغیرہ۔

وانما الخ:۔ دلائل ماسبق میں قیاس کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ قیاس سے (مستقلاً) کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تعدیہ کیلئے ثابت ہوتا ہے (کہ ایک معلوم حکم پر قیاس کیا جاتا ہے، جو کہ دوسرے حکم کیلئے متعدی ہوتا ہے) اور اگر ثبوت سے مراد معنی اعم لئے گئے ہوں تو یہ ممکن ہے کہ حجتوں کے دلائل اربعہ مراد ہوں اور احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہوں گے اور جن امور کا تعلق ان احکام سے ہے وہ احکام وضعیہ ہیں۔ علماء نے ان قواعد کو منتشر طریقہ سے بیان فرمایا ہے اور کتاب ''توضیح'' سے ضبط احکام میں جو امور معلوم ہوئے ہیں وہ یہ ہیں کہ حکم کیلئے حاکم کا ہونا اور محکوم علیہ نیز محکوم بہ کا ہونا لازمی ہے۔ پس حاکم تو اللہ تعالیٰ اور محکوم علیہ بندہ مکلف اور محکوم بہ وہ افعال جو کہ بندوں سے ادا ہوتے ہیں۔ مثلاً عبادات، عقوبات وغیرہ وغیرہ۔

اور احکام فعل مکلف کی صفات ہیں۔ یعنی بندہ مکلف جن احکام کا پابند ہے وہ فرض یا واجب وغیرہ کی صفات سے متصف

ہیں لہٰذا اس تحقیق کی بناء پر احکام وہ صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث ''عزیمت ورخصت'' کے تحت گزر چکا ہے اور یہ بحث فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث ہے اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

شارح رحمۃ اللہ کی رائے ہے کہ ان تمام مباحث وتفصیلات کے بعد یہ اور قابل ذکر ہے کہ قدیم علماء اہل اصول سے اس باب میں ضرور تسامح فی التقسیم ہوا ہے۔

أمّا الأحكام فأربعة: يعني المحكوم به الذى هو عبارة عن فعل المكلّف أربعة أنواع: الأول: حقوق الله تعالى خالصة، وهو ما يتعلّق به نفع العام كحرمة البيت، فإن نفعه عام للناس باتّخاذهم إياه قبلة، وكحرمة الزنا، فإن نفعه عام للناس بسلامة أنسابهم، وإنما نسب إلى الله تعالى تعظيمًا، وإلا فالله تعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يجوز أن يكون حقًا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك. والثاني: حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولهذا يباح بإباحة المالك. والثالث: ما اجتمعا فيه، وحقّ الله غالب كحد القذف، فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح، وحقّ العبد من حيث إزالة عار المقذوف، ولكن حق الله غالب حتى لا يجرى فيه الإرث والعفو، وعند الشافعي حقّ العبد فيه غالب، فتنعكس الأحكام. والرابع: ما اجتمعا فيه، وحقّ العبد غالب كالقصاص، فإن فيه حق الله، وهو إخلاء العالم عن الفساد، وحقّ العبد لوقوع الجناية على نفسه، وهو غالب لجريان الإرث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو.

(ترجمہ وتشریح) :۔احکام یعنی محکوم بہ کی چار قسمیں ہیں۔(۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خالص حقوق العباد (۳) جن میں دونوں موجود ہوں۔ یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد البتہ حق اللہ کا غلبہ ہو۔ مثلاً حد قذف (۴) جس میں دونوں موجود ہوں البتہ حق العبد کا غلبہ ہو۔ مثلاً قصاص۔ **اول نوع کی تشریح!** خالص حق اللہ یعنی وہ امور جس میں عام نفع ہو، نفس کا تزکیہ، قلب میں تقویٰ، جو کہ اخروی زندگی کو کامل بنادیتا ہے۔ مثال بیت اللہ کی حرمت وعزت کرنا، کہ اس میں انسانوں کا عام نفع ہے کہ اس کو قبلہ بنالیا جائے کہ کامل درجہ کی توجہ الی اللہ ہوگی۔ **دوسری مثال:**۔ زنا کا حرام ہونا کہ اس سے بھی عام انسانوں کو نفع ہے تاکہ لوگوں کے نسب سالم اور محفوظ رہیں اور اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی یعنی اس کو حق اللہ سے تعبیر کیا گیا یہ تعظیماً ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو نفع کسی شی سے پہنچے، اس کی ذات اس سے پاک وبرتر ہے، اس اعتبار سے اس کو حق اللہ نہیں کہا جائے گا۔ (کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی نفع ہو رہا ہے) اور نہ بوجہ مخلوق ہونے کے کیونکہ مخلوق ہونے میں تو ہر شی برابر ہے، **دوسری نوع** خالص حق العبد، یعنی وہ امور جن سے بندہ کے دنیوی مصالح خاص طور سے متعلق ہوں۔ مثلاً:۔ غیر کے مال کا حرام ہونا۔ البتہ جب مالک اس کو مباح کردے تو اب وہ حلال ہوگا۔ **تیسری نوع** جس میں حق العبد اور حق اللہ دونوں جمع ہوں البتہ حق اللہ کا غلبہ ہو، مثلاً حد قذف، اس اعتبار سے کہ پاکدامن عورت (مرد) کی حرمت کو برباد کرنا، ضائع کرنا ہے۔ حق اللہ ہے اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس سے اس الزام اور عار کو دور کرنا ہے، اس اعتبار سے یہ حق العبد ہے۔ البتہ غلبہ حق اللہ کو ہے کیونکہ سبب وجوب اس حد کا

عزت وآبرو پر حملہ کرنا ہے۔اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی کیونکہ بندہ کا حق غالب نہیں ہے اور وراثت بندوں کے حقوق میں ہے۔لہٰذا جس پر تہمت تھی اگر وہ مرجائے تو اس کے وارث کو حد قذف کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔تفصیلات کیلئے فقہ کی کتب کا مطالعہ کریں اور نہ معاف کیا جاسکتا ہے۔یعنی جس پر تہمت لگائی گئی جب یہ قاضی کی عدالت میں ثابت ہوجائے تو اب اس کو معاف کرنے کا حق نہیں۔حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حق العبد کا غلبہ ہے۔لہٰذا اب فقہی احکام اس کے برعکس ہوں گے کہ وراثت جاری ہوگی۔معاف کرنے کا بھی حق ہوگا۔**قسم رابع!** جس میں حق العبد کا غلبہ ہے مثلاً قصاص اس میں حق اللہ ہے اس اعتبار سے کہ عالم کو فساد سے پاک وصاف کرنا ہے اور حق العبد اس بناء پر ہے کہ اس کی ذات پر یہ قصور واقع ہوا ہے جوکہ غالب ہے اس اعتبار کی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس کے عوض میں مال لے کر مصالحت کرنا بھی درست ہوگا اور معاف کردینا بھی اس کو جائز ہے۔

وحقوق اللّٰه ثمانية أنواع: عبادات خالصة، لا يَشُوبُها معنى العقوبة والمؤنة كالإيمان وفروعه، وهي الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وإنما كانت فروعًا للإيمان؛ لأنها لا تصح بدونه، وهو صحيح بدونها. وهي، أي العبادات أنواع ثلاثة: أصول، ولواحق وزوائد، يعني إن في مجموع الإيمان وفروعه هذه الثلاثة، لا أن في كل منهما هذه الثلاثة، فالإيمان أصله التصديق، والملحق به الإقرار، والزوائد هي الفروع الباقية، أو نقول: الزوائد في الإيمان هي تكرار الشهادة، والأصل في الفروع الصلاة؛ لأنها عماد الدين، ثم الزكاة ملحقة بها؛ لأن نعمة المال فرع لنعمة البدن، ثم الصوم؛ لأنه شرع لقهر النفس، ثم الحج، ثم الجهاد، فهذه الفروع فيما بينها أصول ولواحق، وحينئذٍ الزوائد هي نوافل العبادات وسننها. وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود، وهي حدّ الزنا، وحدّ الشرب، وحدّ القذف، وحدّ السرقة. وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث، فإن العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه، وهذا قاصر منه، ولهذا يُجزى به الصبي.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اللہ تعالیٰ کے حقوق آٹھ اقسام پر مشتمل ہیں۔(۱) عبادات خالصہ، اس میں عقوبت اور مشقت نہیں پائی جاتی، مثال ایمان اور اس کی فروعات اور فروعات ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہے اور یہ فروعات ایمان اس وجہ سے ہیں کہ بغیر ایمان کے یہ معتبر ہی نہیں ہوتے اور ایمان بغیر فروعات کے درست ہے اور عبادات کی تین قسمیں ہیں: (۱) اصول (۲) لواحق (۳) زوائد یعنی ایمان مجموعی حیثیت سے اور اس کی فروعات تین اقسام پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں۔ایمان اس کی اصل تصدیق (بالقلب) ہے۔ظاہر ہے کہ قلب کے ساتھ تصدیق ہونا ایک مستحکم اصل ہے جوکہ ساقط ہونے کا احتمال ہی نہیں رکھتی۔اس کے ساتھ جوشی لاحق ہے۔وہ اقرار ہے جوکہ فی الواقعہ ترجمان قلب ہے، مافی الضمیر کو ادا کرتا ہے اور تیسری نوع، زوائد کی ہے جوکہ باقی فروعات ہیں یا یہ کہ زوائد سے مراد کلمہ شہادت کا مکرر ادا کرنا۔فروعات میں اصل نماز ہے چونکہ اس کو عماد الدین (دین کا ستون) قرار دیا گیا ہے، اس کے بعد زکوٰۃ اس کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ مال والی نعمت، بدن کی نعمت کی فرع ہے۔اس کے بعد زکوٰۃ بھی ملحق ہے اس وجہ سے کہ اس کی مشروعیت نفس پر قہر اور اس کے تزکیہ کرنے کی وجہ

سے ہوئی ہے اس کے بعد جہاد اور حج ہے۔ یہ فروعات جن میں اصول اور لواحقات موجود ہیں اور اب ان میں زوائد امور نوافل عبادات اور سنن ہیں۔

عـقوبات الخ:۔ عقوبات کی دو قسمیں ہیں۔(۱) کاملہ (۲) قاصرہ یعنی عقوبات کا زجر و تنبیہ میں کامل ہونا۔ مثلاً حدود۔ حد زنا، حد شرب، حد قذف، حد سرقہ، دوسری نوع کی مثال میراث سے محروم کردینا کہ مورث کو وارث نے قتل کردیا ہو۔ اب اس کا قاصر ہونا اس طرح پر ہے کہ کامل تو اس سے قصاص لیتا ہے اور اس کے بالمقابل یہ محروم عن الوراثت کردیا جائے، اس وجہ سے کہ اس کا اجراء بچہ کے حق میں بھی ہوسکتا ہے۔

(**فــائـده**) اس میں قدرے تفصیل ہے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک تو محروم ہوگا۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے نزدیک محروم نہ ہوگا۔ قال فی الهداية "والصبی ليس من اهل العقوبة" یعنی بچہ اہل عقوبت میں سے نہیں اس وجہ سے بچہ محروم نہ ہوگا۔

وحقوق دائرة بينهما، أى بين العبادة والعقوبة كالكفارات فإن فيها معنى العبادة من حيث إنها تؤدّى بالصوم والإعتاق والإطعام والكسوة، ومعنى العقوبة من حيث إنها لم تجب ابتداء، بل وجبت أجزية على أفعال محرّمة صدرت عن العباد. وعبادة فيها معنى المؤنة، أى المحنة والثقل كصدقة الفطر، فإنها فى أصلها عبادة ملحقة بالزكاة، ولهذا شرط لها الإغناء، ولكن فيها معنى المؤنة، ولهذا تجب عمّن يمونه وينفق عليه كنفسه وأولاده الصغار وعبيده المملوكين، فإنه لما مَأَنهم بالنفقة والولاية وجب أن يمونهم بالصدقة أيضًا لدفع البلاء. ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر، فإنه فى نفسه مؤنة للأرض التى يزرعها، ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الأرض منه، وأحالها بيد آخر، ولكن فيها معنى العبادة، وهو أنه يصرف مصارف الزكاة، ولا يجب إلا على المسلم، فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب. ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج، فإنه فى نفسه مؤنة للأرض التى يزرعها، وإلا استردّها السلطان منه، وأحالها بيد آخر، ولكن فيه معنى العقوبة من حيث إنه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم. وحقّ قائم بنفسه، أى ثابت بذاته من غير أن يتعلّق بذمة العبد شىء منه حتى يجب عليه أداؤه، بل استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولّى أخذه وقسمته من كان خليفته فى الأرض، وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن، فإن الجهاد حق الله، فينبغى أن يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى، لكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منّةً منه عليهم، وأبقى الخُمس لنفسه، وكذا المعادن، فإنها اسم لما خلقه الله فى الأرض من الذهب والفضة، فينبغى أن يكون كله لله تعالى، ولكن الله تعالى أحلّ للواجد أو للمالك أربعة أخماسه منّةً منه وفضلًا.

(**تـرجـمـه وتشريح**) :۔ چوتھی قسم ان حقوق کی ہے جو کہ عبادات اور عقوبت کے درمیان دائر ہیں کہ دونوں جہتوں کو

شامل ہیں، مثلاً کفارات کہ ان میں عبادت کے معنی اور مفہوم موجود ہے۔ بایں صورت کہ روزہ، غلام کو آزاد کرنے، فقراء کو کھانا کھلانے، کپڑا دینے سے ادا ہوتے ہیں اور عقوبت کا مفہوم اس حیثیت سے کہ یہ ابتداء تو لازم ہوتی نہیں بلکہ ایسے افعال کے صادر ہونے سے جو کہ بندوں پر حرام ہیں لازم ہوتی ہے۔

پانچویں نوع:۔ عبادت جس میں مشقت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ المونۃ کے معنی محنت، مشقت، بھاری پن، بوجھ کے آتے ہیں۔ مثلاً صدقہ فطر، کہ اصل تو اس میں عبادت ہے کہ زکوٰۃ کے ساتھ لاحق ہے کہ جس طرح کہ زکوٰۃ مالی عبادت ہے اسی طرح یہ بھی اور اس میں بھی غنی ہونا شرط لگایا گیا ہے۔ البتہ اس میں مؤنت کے معنی موجود ہیں کہ اس کے سبب وجوب ہونے میں رأس الغیر کو دخل ہے کہ ایک شخص پر واجب ہے یہ فطرہ ہر اس انسان کا جو کہ اس کی ولایت میں داخل ہو، چنانچہ ہر اس شخص کی جانب سے ادا کرنا واجب ہے جس پر اس کی ولایت ہو اور اس پر یہ نفقہ کرتا ہے، مثلاً اپنی ذات، اپنی نابالغ اولاد، اپنے غلام جبکہ یہ ان کا نفقہ اور ولایت کے اعتبار سے ذمہ دار ہے تو صدقہ فطر کے اعتبار سے بھی یہ ذمہ دار ہے تاکہ بلاء کا دفعیہ ہو۔

چھٹی قسم:۔ مؤنت جس میں عبادت کا مفہوم اور معنی موجود ہوں۔ مثلاً عشر کہ یہ فی نفسہ زمین کیلئے مؤنت ہے کہ جس کی وہ کاشت کرتا ہے۔ اگر یہ عشر کی ادائیگی نہیں کرے گا تو بادشاہ، امیر وقت اس کو لے کر دوسرے کے قبضہ میں دے دیگا۔ البتہ اس میں عبادت کے معنی موجود ہیں اس طرح سے کہ یہ زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور مسلمان پر ہی واجب ہے، پس مسلمانوں کے فعل مزارعت کو حلال اور طیب پر حمل کیا گیا ہے۔

ساتویں قسم:۔ مؤنت جس میں عقوبت کے معنی موجود ہوں۔ مثلاً خراج کہ فی نفسہ ادا کرنے والے پر یہ بوجھ ہوتا ہے زمین کیلئے یعنی زمین میں مصروف ہونا کس قدر مشقت کا کام ہے۔ اس کے بعد پھر پیداوار میں سے ایک حصہ نکال دینا اگر زراعت نہیں کرے گا تو واپس لے کر بادشاہ دوسرے کے قبضہ میں دیدے گا۔ البتہ اس میں عقوبت (سزا) کے معنی موجود ہیں۔ اس طرح پر کہ یہ کفار پر واجب ہے جو کہ دنیا کی زراعت میں مشغول ہو گئے اور آخرت کو پس پشت ڈال دیا۔

قسم ہشتم:۔ وہ حق جو کہ بذات خود ہی قائم ہے نہ اس میں نوع عبادت اور نہ اس میں نوع عقوبت اور نہ اس میں نوع مؤنت ہو بلکہ اس کی حیثیت ہی مستقل جداگانہ ہو اور نہ بندہ پر لازم ہو کہ بندہ پر اس کی ادائیگی واجب ہو رہی ہو۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اس کو اپنی ذات کیلئے برقرار رکھا ہے اور اس کی وصولی اس کی تقسیم اپنے خلیفہ کے سپرد فرمادی ہے کہ سلطان وقت اس کو وصول کرے اور اس کو صرف کر دے مثلاً مال غنیمت سے خمس لینا اور معادن سے وصول کرنا، جہاد کرنا حق اللہ ہے لہٰذا جو کچھ بھی مال اس میں حاصل ہو وہ سب ہی اللہ تعالیٰ کیلئے ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے صرف پانچواں حصہ لیا ہے اور اسی طرح تمام معادن اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں سے صرف پانچواں حصہ لیا ہے، باقی مالک یا جس کو وہ حاصل ہوا ہے۔ اسی کو اپنے فضل و کرم سے عطا کر دیا۔

وحقوق العباد كبدل المتلَفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه. **وهذه الحقوق،** أى جنسها سواء كان حقًا للّه أو للعبد لا المذكور عن قريب **تنقسم إلى أصل وخلف** يقوم مقام الأصل عند التعذّر، **فالإيمان أصله التصديق والإقرار** جميعًا عند الله تعالى، **ثم صار الإقرار وحده أصلاً** مستبدًا خلفًا عن

التصديق في حق أحكام الدنيا بأن يقوم الإقرار مقامه في حقّ ترتّب أحكامه كما في المكره على الإسلام أجرى الإقرار مقام مجموع التصديق والإقرار وإن عَدَم التصديق منه، ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفًا عن أدائه، أي أداء الصغير الإيمان حتى يُجعل مسلمًا بإسلام أحد الأبوين، ويجرى عليه أحكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها، ثم صارت تبعية أهل الدار خلفًا عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام في الصبي الذي سباه أهل الإسلام، وأخرجوه إلى دارهم يُحكم عليه بالإسلام في الصلاة عليه بحكم التبعية، وليس هذا خلفًا عن خلف، بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير لكن البعض مرتّب على البعض، وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه، وهذا القدر بلا خلاف.

(ترجمہ وتشریح):۔اور حقوق العباد مثلاً ایسے مال کا بدل جو کہ ضائع ہو چکا ہو یا غصب کردہ ہو یا ان کے علاوہ اور دوسری صورت سے مثلاً دیت ملک بیع ثمن ملک نکاح وغیرہ یہ حقوق یعنی جنس حقوق خود وہ حق اللہ ہو یا حق العبد ہو صرف حقوق العباد ہی نہ ہوں، ان کی تقسیم دو اقسام پر منقسم ہوگی۔ (۱) اصل (۲) نائب۔ اور اصل کا قائم مقام جبکہ اصل کی ادائیگی دشوار ہو۔

فالایمان الخ:۔ایمان اس کی اصل تصدیق کرنا قلب سے اور اقرار کرنا زبان سے عند اللہ معتبر ہے اس کے بعد صرف اقرار کرنا ہی اصل ہے تصدیق کا قائم مقام ہے، احکام دنیا کے حق میں اقرار کر لینا کافی ہوگا اور اس پر ایمان کے ہی احکام کا ترتب ہو جائے گا، جس طرح ایک مجبور شخص کیلئے صرف اقرار کو تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ تسلیم کر لیا گیا ہے اگرچہ تصدیق اس کی جانب سے معدوم ہے کیونکہ اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا تو اس نے اقرار کر لیا حالانکہ تصدیق پائی نہ گئی۔

ثم الخ:۔والدین میں سے کوئی ایک اگر تصدیق واقرار کرے تو یہ نابالغ اولاد کے حق میں بحیثیت نائب اور خلیفہ ہونے کے ادائیگی معتبر ہو جائے گی اور وہ نابالغ بچہ مسلمان ہوگا اور اب اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے، میراث، نماز جنازہ وغیرہ سب ہی احکام اس پر نافذ ہوں گے۔

ثم صارت الخ:۔جو بچہ کہ اہل دار الاسلام کے تابع ہونے کی وجہ سے مسلمان ہوگا یہ اہل اسلام کے قائم مقام ہوگا والدین کے تابع ہونے کے تا کہ بچہ پر اسلام کو ثابت کرنا ہو سکے۔

ولیس الخ:۔اور یہ تابع ہونا اہل دار الاسلام کے ایسی صورت نہیں ہے کہ ایک خلیفہ اور نائب ہونے کی جانب سے دوسرے خلیفہ اور نائب کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔یعنی والدین جو کہ نابالغ اولاد کی جانب سے خلف اور قائم مقامی تسلیم کی گئی ہے۔(وہ تو چونکہ اس مشکل میں پائی نہ گئی تو اس کے بدل میں اہل دار الاسلام کو والدین کے قائم مقام تسلیم کرتے ہوئے) ان کے تابع کر دیا گیا بلکہ ہر ایک ہی (مستقلاً) نابالغ کی جانب سے ادائیگی من جانب صغیر خلف کا حکم رکھتی ہے۔البتہ بعض پر بعض مرتب ہے۔اول بعض سے مراد اہل دار الاسلام ہیں اور ثانی سے والدین مراد ہیں۔جب ثانی موجود نہیں تو ان کی عدم موجودگی میں اول یعنی اہل دار کو خلف تسلیم کر لیا گیا حکماً اور یہی تفصیل ہے طہارت بالماء میں کہ وہ اصل ہے اور تیمم اس کا نائب اور اس حد تک میں کوئی اختلاف نہیں۔

ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم، فتثبت به إباحة الصلاة إلى غاية وجود الماء، وعند الشافعي ضروري، أي لا يرتفع به الحدث إصالةً، ولكن يبيح

الصلاة لضرورة الاحتياج، فلا يجوز بتيمّم واحد صلاتان مكتوبتان، بل يجب لكل مكتوبة تيمّم آخر، ثم استدرك من قوله: هذا الخلف عندنا مطلق بقوله: لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ فجعل التراب خلفًا عن الماء، وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب، لا بين المؤثرين؛ لأن الله تعالى أمر أوّلاً بالوضوء بقوله: فَاغْسِلُوا ثم أمر بالتيمّم عند العجز عن الوضوء، وتبتني عليه أي على هذا الاختلاف المذكور مسألة إمامة المتيمّم للمتوضئين؛ لأنه يجوز عند الشيخين، فإن التراب وإن كان خلفًا عن الماء لكن التيمّم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء، فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر أيّهما كان، ولا يجوز عند محمد وزفر؛ لأن التيمّم لمّا كان خلفًا عن الوضوء كان المتيمم خلفًا عن المتوضي، فلا يجوز الاقتداء بالأضعف.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ یہ خلف (قائم مقامی جس کی تفصیل گزر چکی) احناف کے نزدیک کامل ہے۔یہی وجہ ہے کہ تیمم سے حدث مرتفع ہوگیا اور اب اس سے نماز مباح ہوگئی جب تک پانی موجود نہ ہو اور وقت سے پہلے بھی جائز ہے اور جس قدر فرائض اس سے ادا کرنا ہو کر سکتے ہیں، مثل وضوء کے اور حضرت امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے، حدث اصالۃً مرتفع نہیں ہوگا لیکن ضرورت کی حد تک نماز مباح ہو جائے گی لہٰذا ایک تیمم سے دو نمازیں مباح نہ ہوں گی، بلکہ ہر فرض نماز کیلئے تیمم کرنا ہوگا۔

لکن الخ:۔مصنف بطور استدراک کے ایک اختلاف بین الاحناف کو بیان کرتے ہیں۔حضرت امام اعظم اور حضرت امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے یعنی پانی کا خلف ہے مٹی، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "فان لم الخ" جس میں مٹی کو پانی کا خلف بنا دیا گیا ہے اور امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ خلافت وضوء اور تیمم کے درمیان قائم ہے یعنی وضوء کا خلف تیمم ہے اس وجہ سے کہ یہ دونوں (وضوء اور تیمم) پانی اور مٹی سے حاصل ہوتے ہیں۔یہ خلافت دونوں مؤثرین کے درمیان نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاً حکم دیا ہے وضوء کا۔قال اللّٰہ تعالیٰ "فاغسلوا الخ" اس کے بعد حکم دیا گیا تیمم کا جبکہ وضوء سے بندہ عاجز ہو۔اس اختلاف (بین الشیخین ومحمد وزفر) پر امامت کا مسئلہ متنوع ہوگا۔امام تیمم کرنے والا ہو اور مقتدی وضوء کرنے والا تو شیخین کے نزدیک یہ امامت جائز ہے اس وجہ سے کہ مٹی اگرچہ پانی کا خلف ہے لیکن تیمم وضوء کا خلف نہیں بلکہ دونوں ہی برابر کا درجہ رکھتے ہیں لہٰذا ایک دوسرے کی اقتداء کر سکتا ہے جو بھی ان دونوں میں سے امام بن جائے۔حضرت امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ اقتداء درست نہ ہوگی۔اس وجہ سے کہ تیمم ان حضرات کے نزدیک وضوء کا خلف ہے تو متوضی کا بھی خلف ہوگا، لہٰذا اضعف کی اقتداء درست نہ ہوگی۔

(فائدہ) نماز جنازہ میں کوئی اختلاف نہیں، بلا اختلاف اقتداء جائز ہے۔(۲) شیخین کے نزدیک یہ اقتداء اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وضو کرنے والے پانی نہ رکھتے ہوں اور اگر ان وضوء کرنے والے کے پاس پانی موجود ہے (زائد) تو اب تیمم کرنے والے امام کو یہ پانی دیں۔کذا فی التلویح۔

والخلافة لا تثبت إلا بالنص أو دلالته، فلا تثبت بالرأى كما لا يثبت الأصل به. وشرطه أى شرط كونه خلفًا عدم الأصل فى الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدًا للأصل أوّلاً، فيصحّ الخلف، أمّا إذا لم يحتمل الأصل الوجود، فلا يصحّ الخلف عنه، وكذا إذا كان الأصل موجودًا بنفسه فلا يصحّ الخلف أيضًا وتظهر هذه أى ثمرة احتمال الأصل للوجود فى يمين الغموس والحلف على مسّ السماء، فإن فى يمين الغموس لا تجب الكفارة؛ إذ لا يتصور البرّ الذى هو الأصل فإن زمان الماضى قد فات عن الحالف، ولا قدرة له عليه، وفى الحلف على مسّ السماء يتصوّر البِرّ ويمكن؛ لأن الأنبياء والملائكة يمسّونه، وللأولياء أيضًا ممكن بخرق العادة، ولكنّ العجز ظاهر فى الحال، فتجب الكفارة له.

(ترجمه وتشریح) :۔خلافت کا ثبوت یا تو صراحتاً نص سے ثابت ہوگا یا دلالت النص سے، قیاس سے ثابت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ جس طرح اصل بھی قیاس سے ثابت نہیں ہوتا۔ نص سے ہی ثابت ہوتا ہے، نائب اور خلف ہونے کی شرط یہ ہے کہ فی الحال اصل کا تحقق نہ ہو البتہ اس کے موجود ہونے کا احتمال ہوتا کہ اصل کو منعقد کرنے کیلئے سبب ہو جائے تا کہ خلف ہونا درست ہو سکے کیونکہ ابتداء کسی شئی کا اصل ہونا، اس کے خلف ہونے کیلئے لازمی ہے اور جبکہ اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہی نہیں تب اس کے خلف ہونے کا بھی کوئی جواز نہیں اور اسی طرح اگر بذات خود اصل موجود ہے (فی الحال) تو اس کا خلف بھی نہیں ہوسکتا۔ اس اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہونے کی صورت میں ثمرہ ''یمین غموس'' اور قسم کھالینا کہ آسمان کو مس کروں گا والی صورتوں میں ظاہر ہوگا۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اصل سے بری ہونا ممکن ہی نہیں کہ قسم کھانے والے سے زمانہ ماضی ختم ہو چکا جس پر اس کو قدرت نہیں۔

(فائدہ) کفارہ جو کہ خلف ہے قسم سے بری ہونے کیلئے یہ یمین غموس کا تعلق چونکہ گزشتہ زمانہ سے تعلق رکھتا ہے اور اب وہ حالف سے نکل چکا۔

وفی الخ:۔ آسمان کو مس کرنے کی قسم کھانا۔ اس میں بری ہونے کا تصور ہے کہ حضرات انبیاء کرام اور ملائکہ کیلئے مس کرنا ممکن ہے، نیز اولیاء عظام سے بھی کرامۃً ہوسکتا ہے۔ البتہ فی الحال ظاہراً عاجز ہونا معلوم ہو چکا۔ لہٰذا فی الفور کفارہ واجب ہوگا جو کہ خلف ہے۔

وأما القسم الثانى من التقسيم المذكور فى أوّل الفصل وهو ما يتعلّق به الأحكام فأربعة: الأول: السبب، وهو أقسام أربعة: الأول: سبب حقيقى، وهو ما يكون طريقًا إلى الحكم أى مفضيًا إليه فى الجملة، بخلاف العلامة، فإنها دالة عليه، لا مفضية إليه من غير أن يضاف إليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك إلى العلة، ولا وجوده كما يضاف ذلك إلى الشرط، ولا يعقل فيه معانى العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تأثير فى وجود الحكم أصلاً، لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن سببًا حقيقيًا، بل سببًا

لـه شبهة العلة، أو سببًا فيه معنى العلة، لكن يتخلّل بينه أي بين السبب وبين الحكم علة لا تـضـاف إلـى السبب؛ إذ لو كانت مضافة إلى السبب والحكم مضاف إليها لكان السبب عـلّة العلّة، لا سببًا حقيقيًا على ما سيأتي كدلالة إنسان على مال إنسان أو نفسه ليسرقه أو ليقتـلـه، فإنها سبب حقيقي للسرقة والقتل؛ لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة أو موجدة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلًا لكن تخلّل بين الدلالة وبين السرقة علّة غير مضافة إلى الدلالة، وهـو فـعل السارق المختار وقصده؛ إذ لا يلزم أنّ من دلّه أحد على فعل سُـوء يـفـعـلـه الـمدلول ألبتة، بل لعلّ الله يوفّقه على تركه مع دلالته، فإن وقع منه السرقة أو الـقـتـل لا يضمن الدال شيئًا؛ لأنه صاحب سبب محض لا صاحب علّة، وعلى هذا فينبغي أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حقّ أحد بغير حق حتى غرّمه مالاً؛ لأنه صاحب سبب مـحـض، لكن أفتى المتأخّرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه، وأما الـمحرم الدال على صيد فإنما ضمن قيمته؛ لأنه ترك الأمان الملتزم بإحرامه بفعل الدلالة كالمودّع إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركًا للحفظ الملتزم.

(ترجمه وتشریح):۔جس تقسیم کا ذکر فصل کے شروع میں ہو چکا ہے۔اس کی دوسری قسم !اور اس قسم ثانی کا تعلق احکام کے ساتھ ہے۔وہ چار ہیں۔(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔وھو الخ سبب (اقسام اربعہ میں سے اول قسم) کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (جس میں علت کا کوئی احتمال ہے ہی نہیں) وہ سبب ہے کہ جو کہ حکم کی جانب پہنچادے کہ جب سبب موجود ہوگا تو اس کا حکم لازماً پایا جائے گا۔اس کے برخلاف علامت کے کہ وہ حکم پر دلالت کرتا ہے (فقط) حکم کی جانب لے جانے والا نہیں۔(البتہ) اس کی جانب حکم کے وجوب کی اضافت نہ ہوگی۔جس طرح وجوب حکم کی اضافت علت کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ ہی وجود حکم کی اضافت اس کی جانب ہوا کرتی ہے۔جس طرح وجود حکم کی اضافت شرط کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ اس میں سبب علت کے معنی مفہوم ہوتے ہیں وجوہ علت میں سے کسی وجہ کے ساتھ۔یعنی علت کی جس قدر بھی وجوہات ہیں ان میں سے کسی ایک وجہ کا بھی اس میں مفہوم نہیں پایا جاتا۔بایں صورت کہ اس کیلئے نہ کوئی تاثیر ہو اصلاً حکم کے موجود ہونے میں بالواسطہ اور نہ بلاواسطہ۔چونکہ اگر علت کا مفہوم پایا جائے گا تو اب وہ سبب حقیقی نہ رہے گا بلکہ اب وہ ایسا سبب ہوگا جس میں علت کا مشابہ ہونا پایا جائے گا یا ایسا سبب ہوگا جس میں علت کے معنی ہوں گے۔لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت واقع ہے کہ جس کی اضافت سبب کی جانب نہیں ہوگی۔اس وجہ سے کہ اگر یہ علت سبب کی جانب مضاف ہو اور حکم کی اضافت اس علت کی جانب ہو تو سبب علت کی علت ہو جائے گی اور وہ سبب حقیقی نہ رہے گا جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔مثال کسی انسان کا دلالت کرنا کسی شخص پر تاکہ اس کو قتل کردے اور مال پر دلالت کرنا تاکہ اس کو چوری کرلے۔تو یہ دلالت سبب حقیقی ہوا قتل کرنے اور چوری کرنے کیلئے۔اس وجہ سے کہ یہی دلالت مفضی ہوئی قتل اور چوری کے موجود ہونے کیلئے۔اس وجہ سے کہ البتہ یہ قتل اور سرقہ کیلئے نہ موجب ہے اور نہ موجد ہے اور نہ اس دلالت کیلئے کوئی تاثیر ہے اصلاً فعل سرقہ اور فعل قتل میں، البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان واقع ہوئی، ایسی علت کے طور پر کہ دلالت کی جانب اس کی اضافت نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ فعل سارق

کا ہے جو کہ مختار ہے (اس فعل کرنے اور نہ کرنے میں) اور اس کا قصد کرنے والا ہے اس وجہ سے کہ جس نے کسی برے فعل پر دلالت کی ہو وہ مدلول اس فعل کو کرے گا ہی بلکہ بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توفیق دیدے کہ باوجود دلالت کے وہ اس کو اختیار نہ کرے۔لہٰذا اگر اس مدلول نے اس فعل کو اختیار کر ہی لیا تو اب دلالت کرنے والے پر کچھ بھی ضمان لازم نہ آئے گا۔اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرنے والا محض سبب تو ہے صاحب علت نہیں۔اسی قاعدہ کی بنیاد پر کوئی ضمان اس شخص پر بھی واجب نہ ہوگا جس نے بادشاہ ظالم (یا امیر) کے پاس کسی کی شکایت لگائی ہو ناحق طور پر کہ یہاں تک کہ اس ظالم بادشاہ نے اس پر کوئی تاوان لگا دیا چونکہ یہ شکایت لگانے والا محض سبب تو ضرور رہتا ہے صاحب علت نہیں البتہ علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ اس پر ضمان لازم ہوگا کہ فساد زمانہ کی وجہ سے بکثرت اس طرح کے واقعات ہوں گے۔

واما المحرم الخ:۔ایک شبہ اور اس کا جواب۔تقریر شبہ یہ ہے کہ حالت احرام میں اگر کوئی کسی شکار پر دلالت کردے اور غیر محرم اس کا شکار کرلے تو وہ شکار حرام ہوگا؟ اور اس کا ضمان آئے گا۔ایسا کیوں؟ جواب لانہ الخ اس وجہ سے کہ محرم پر یہ لازم تھا کہ احرام کے زمانہ میں مامون رہے۔اب جیسا کہ دلالت کردی گئی تو یہ امان ختم ہوگیا۔ایک واجب ولازم شئی کا خود اس نے ترک کیا ہے دلالت کے ذریعہ، اس کے اس فعل کی نظیر اس امین کی ہے کہ خود اس نے دلالت کردی ہو مال امانت پر اور چور نے اس کو چرالیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔اس وجہ سے کہ اس پر اس کی حفاظت واجب لازم تھی دلالت سے وہ باقی نہ رہی اس وجہ سے ضمان لازم ہوگیا۔

فإن أضيفت العلة المتخلّلة بين السبب والحكم إليه أى إلى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب الضمان عليه؛ لأن الحكم حينئذٍ مضاف إلى العلّة، والعلّة مضافة إلى السبب، فكان السبب علّة العلّة، وهذا هو القسم الثاني من السبب، وفيه فائدة الاحتراز عن قوله: علة لا تضاف إلى السبب كسوق الدابة وقودها، فإن كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود، وقد تخلّل بينه وبين التلف ما هو علّة له، وهو فعل الدابة، لكنه مضاف إلى السوق والقود؛ لأن الدابة لا اختيار لها في فعلها سيّما إذا كان أحد سائقًا أو قائدًا لها، والعلة ليست صالحة للحكم، فيضاف التلف إلى علّة العلّة فيما يرجع إلى بدل المحل، وهو ضمان الدية والقيمة، وأمّا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا يكون مضافًا إليها، فلا يحرم عن الميراث، ولا يجب عليه الكفارة والقصاص. واليمين بالله تعالى بأن يقول: والله لأفعلن كذا، أو لا أفعل كذا. أو بالطلاق والعتاق بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حرّ يسمّى سببًا مجازًا للكفارة والجزاء، وهذا هو القسم الثالث من السبب، وإنما كان سببًا مجازًا؛ لأن اليمين شرعت للبرّ، والبِرّ لا يكون قطّ طريقًا إلى الكفارة في اليمين بالله وإلى الجزاء في اليمين بغير الله؛ لأنه مانع من الحنث، وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء، ولكن لما كان يحتمل أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع سمّي سببًا مجازًا باعتبار ما يؤول إليه،

وعند الشافعي اليمين بالله والمعلّق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال، ولكن الحكم تأخّر إلى زمان الحنث ووجود الشرط كما مرّ في الوجوه الفاسدة. ولكن له شبهة الحقيقة أي ليس هو بمجاز خالص، بل مجاز يشبه الحقيقة، وعند زفر، مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة، فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي والتفريط الذي ذهب إليه زفر.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اگر سبب اور حکم کے درمیان واقع ہونے والی علت کی اضافت سبب کی جانب کردی جائے تو ایسی صورت میں سبب کیلئے علتوں کا حکم ہوگا۔سبب پر ضمان کے واجب ہونے میں اس وجہ سے کہ اس وقت حکم کی اضافت علت کی جانب ہوگی اور علت سبب کی جانب مضاف ہوگی۔لہٰذا سبب علت کی علت بن جائے گی،یعنی اس سبب میں علت کے معنی ہوں گے۔یہ سبب کی دوسری قسم ہے۔

وفيه الخ:۔مصنف کی اس عبارت "فان اضيف الخ" میں یہ فائدہ پیش نظر ہے کہ علة لاتضاف الی سبب سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

(ترجمہ)''وہ علت جس کی اضافت سبب کی جانب نہیں ہوا کرتی''مثال سوق الدابة اور قود الدابة۔ان ہر دو میں سے ہر ایک سبب ہے ضائع ہونے کا۔السوق بالفتح جانور کے پیچھے رہ کر اس کو ہنکانا۔القود بالفتح جانوروں کے آگے رہ کر اس کو کھینچنا۔بوطيها۔پاؤں سے کچلنا، پائمال کرنا، روندنا،مايتلف الخ یعنی جو مال یا نفس حیوان کے پاؤں سے کچل کر ہلاک اور ضائع ہو گیا۔خواہ یہ بحالت سوق ہو یا بحالت قود ہوا ہو۔دونوں ہی سبب ہوں گے اس ہلاکت کے،في حالة الخ جار با مجرور متعلق ہوں گے مايتلف کے۔وقد الخ ان میں سے ہر ایک (سوق اور قود) کے درمیان اور تلف کے درمیان جو شئی واقع ہوئی ہے وہ شئی اس ہلاکت کی علت ہے اور وہ جو کہ علت ہے ضائع ہونے اور ہلاک ہونے کیلئے وہ دابہ کا فعل ہے۔البتہ اس فعل دابہ کی اضافت سوق اور قود کی جانب ہو رہی ہے کیونکہ فی نفسہ دابہ کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہے اپنے فعل میں لازمی طور پر یہ فعل اسی وقت ہوگا جبکہ کوئی اس دابہ کا سائق ہو یا قائد ہو۔اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ صورت مذکورہ میں علت حکم کیلئے صالح نہیں ہے جب یہ صورت ہے تو اس ہلاکت کو مضاف کرنا پڑے گا علت کی علت کی جانب،اس صورت میں کہ بدل محل کی جانب رجوع ہو سکتا ہے اور وہ صورت ہے کہ دیت کا ضمان اور ہلاک ہونے کی صورت میں ہلاک شدہ کی قیمت دیت کا ضمان ایک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار دراہم۔وهو ضمان الخ یہ ضمیر فیما یرجع کی جانب راجع ہے۔

واما الخ:۔اور اس شئی میں قتل کی جزا کی جانب مطالبہ رجوع ہوتا ہے۔تو اب تلف کی اضافت علت کی علت کی جانب نہ ہوگی۔لہٰذا اس صورت میں میراث سے نہ محروم ہوگا اور نہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔یعنی وہ سائق اور قائد ان تمام چیزوں سے بری رہے گا کیونکہ یہ دونوں فعل قتل کے بذات خود کرنے والے نہیں بلکہ ہلاکت اور نفس کا ضائع ہونا تو دابہ سے ہوا ہے۔دراصل مباشر بالقتل دابہ ہے خود سائق اور قائد نہیں۔

واليمين الخ:۔اگر ایک شخص اس طرح قسم کھائے واللہ الخ یا وہ اس طرح طلاق یا آزاد کرے۔"ان دخلت الخ"تو ان امور کو سبب مجازی سے موسوم کیا جاتا ہے۔کفارہ یمین اور شرط کی جزاء کیلئے۔یہ سبب کی تیسری قسم ہے اور اس کو سبب مجازی اس وجہ

سے کہتے ہیں کہ قسم کی مشروعیت بری ہونے کیلئے ہے۔ یعنی جس شی سے پرہیز کرنے کی قسم کھائی ہے اس سے وہ بری ہوجائے۔ لہٰذا یہ بری ہونا کفارہ کیلئے قسم میں راستہ نہ ہوگا اور اسی طرح عین فی غیر اللہ میں جزاء کا راستہ نہ ہوگا۔ یعنی قسم کھانے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ جب اس قسم کے خلاف کرے گا تب کفارہ واجب ہوگا۔ ایسے ہی شرط والی صورت میں جزاء کا متحقق ہونا کیونکہ قسم کھانا تو حانث ہونے سے روکتا ہے اور بغیر حانث ہونے کے کفارہ واجب نہ ہوگا اور جزاء کا حکم اس پر عائد ہوگا۔ اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ یہ سبب نہیں کفارہ کے وجوب اور جزاء کے لائق ہونے کیلئے لیکن اس میں احتمال ہے اس امر کا کہ یہ قسم اور کلام شرطیہ حکم کفارہ اور جزاء کی جانب پہنچادے (مانع کے زوال ہوجانے کے وقت) اس اعتبار سے اس کو مجازی سبب سے موسوم کیا جاتا ہے مایؤل کے اعتبار سے۔ وعندالشافعی الخ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک الیمین باللہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزاء کیلئے فی الحال سبب حقیقی ہیں۔ البتہ حکم کو مؤخر کردیا جائے گا حانث ہونے اور جزاء کے پائے جانے تک جس کی تفصیل وجوہ فاسدہ کے تحت گزر چکی۔

ولکن الخ:۔ البتہ اس کو حقیقت سے مشابہت حاصل ہے، خالص سبب مجازی نہیں بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔ حضرت امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خالص سبب مجازی ہے۔ مشابہت سے بالکل خالی ہے۔ احناف کا مذہب افراط اور تفریط سے خالی ہے بلکہ ان کے درمیان ہے۔

وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر هي ما ذكره بقوله: حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده، وصورته: ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثًا ثم طلّقها ثلاثًا منجزة، فتزوّجت بزوج آخر، ودخل بها وطلّقها، ثم عادت إلى الأول بالنكاح، ووجد دخول الدار لم تُطلّق عندنا، وتطلق عند زفر؛ لأن عنده لم يوجد قوله: أنت طالق وقت التعليق إلا مجازًا محضًا ليس له شَوب الحقيقة قط، فلا يطلب محلاً موجودًا يبقى ببقائه؛ لأنه يمين، ومحلها ذمة الحالف، وهي موجودة، فإذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني، فكأنّه حينئذٍ قال: أنت طالق، فيقع الطلاق، وعندنا لمّا كان قوله: أنت طالق وقت التعليق موجودًا مجازًا يشبه الحقيقة، فلا بد له من محل موجود كالحقيقة، وقد فات المحل بالتنجيز، فلا يبقى قوله: أنت طالق، وهذا معنى قوله: لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل، والحاصل: أن الشبهة تجري مَجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في أكثر المواضع احتياطًا كالمغصوب، فإن الأصل فيه الردّ، ثم الضمان إلى القيمة أو المثل بعد الهلاك، ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة إيجاب القيمة حتى صحّ الإبراء عن القيمة، والرهن، والكفالة بها حال قيام العين، ولو لم يكن لها ثبوت بوجهٍ مّا لَمَا صحّت هذه الأحكام، فكذا للإيجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء المحل، فعند فوات المحل يبطل، وزفر لم يتنبّه لهذا التدقيق، وقاس المسألة المذكورة على ما إذا علّق طلاق المطلقة الثلاث أو الأجنبية

بالملک بأن قال: إن نکحتک فأنت طالق، فإن المحل لیس بموجود ابتداءً مع أنه یقع الطلاق بعد وجود الشرط، فلأن یبقی انتهاءً فی المتنازع فیه أولی بأن یقع الطلاق حینئذٍ، فأجاب عنه المصنف بقوله: بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فی المطلقة ثلاثًا؛ لأن ذلک الشرط فی حکم العلل یعنی إن الشرط وهو النکاح فی حکم العلّة للطلاق؛ لأنه علّة لصحة التعلیق، وهو علة لوقوع الطلاق، فکان هو علة العلة، فصار التعلیق بشرط هو فی حکم العلل معارضًا لهذه الشبهة السابقة علیه، وهی شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببیة للمعلّق قبل تحقق الشرط، والحاصل: أن شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیة، وشبهة التعلیق بما له حکم العلة تقتضی عدم المحلیة؛ لأن الحکم لا یوجد قبل العلة بعدها، فلما تعارضتا تساقطتا، فلهذا لایحتاج ههنا إلی المحل.

(**ترجمه وتشریح**) :۔اس اختلاف کا ثمرہ ایک مثال سے بیان فرماتے ہیں۔حتی الخ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ کو معلق طلاق دی۔قال "ان دخلت الخ" اس کے بعد فوراً نافذ ہونے والی تین طلاقیں بھی دے ڈالیں۔اب اس مطلقہ نے زوج ثانی سے نکاح کرلیا۔دخول کے بعد طلاق ہوگئی اور اس کے بعد زوج اول کے پاس واپس لوٹ آئی، نکاح ہوگیا۔اس نکاح کے بعد دخول دار پایا گیا۔احناف کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ تنجیز نے تعلیق کو باطل کردیا۔ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ کے درمیان طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ ان کے نزدیک انت طالق تعلیق حقیقی طور پر نہیں پائی گئی صرف مجازاً پائی گئی ہے جس کو حقیقت سے بھی کوئی تشبہ نہیں جو کہ محل کو فی الحال طلب نہیں کرتی جس سے کہ اس کے باقی رہنے سے وہ باقی رہ سکے (بلکہ صرف احتمال بھی کافی ہے) اس وجہ سے کہ وہ یمین ہے اور اس کا محل حالف کا ذمہ ہے جو کہ موجود ہے۔لہٰذا جب نکاح ثانی کے بعد شرط پائی گئی۔(کہ احتمال کا اب تحقق ہوگیا) تو گویا کہ اسی وقت زوج نے یہ کہا"انت طالق" اور اب فوراً طلاق واقع ہوگی۔

وعندنا الخ:۔جب کہ زوج کا قول"انت طالق" تعلیق کے وقت مجازاً موجود تھا (اور وہ مجاز حقیقت کے مشابہ ہے) تو ضروری ہے کہ اس قول کیلئے محل مثل حقیقت کے ہی موجود ہو۔اور جب محل فوت ہوگیا تین طلاق کی وجہ سے تو اب اس کا قول "انت طالق الخ" بھی نہ رہا۔یہ معنی ہیں اس عبارت"لان قدر ما الخ" کے جس کا ماحصل یہ ہے۔کسی شئی کا کسی کے مشابہ ہونا حقیقت ہی کے قائم مقام ہوتا ہے احناف کے نزدیک اکثر مقامات میں طلب محل کے حکم میں احتیاطاً جس کی نظیر فقہ میں مال مغصوب ہے کہ اس میں اصل تو واپس کرنا عین مال مغصوب ہی کا ادا کرنا ہے (جو کہ اداء حقیقی ہے) اور اگر وہ مال ہلاک ہوگیا ہے تو اس مال کی قیمت یا اس کا ہم مثل (اگر وہ مثلی اشیاء میں سے ہے) ادا کرنا ہوگا لیکن غاصب کے ہاتھ میں جبکہ مغصوب مال موجود ہے تو اس غصب میں قیمت کا واجب ہونا (اس اصل کے) مشابہ ہوگا۔چنانچہ مال مغصوب غاصب کے ہاتھ میں ہو اور مالک اس کی قیمت لے کر غاصب کو بری کردے تو یہ بری کردینا درست ہوجائے گا۔(اور یہ بری کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ قیمت کی ادائیگی اصل کے مشابہ ہے۔لہٰذا دونوں کا حکم اس اعتبار سے ایک ہی ہوگا) اور اسی طرح قیمت کے ساتھ رہن رکھدینا، کفالت کرلینا، یہ سب درست ہے۔باوجود مال مغصوب کے موجود ہونے کے اور اگر اس قیمت کیلئے کسی نوع کا کوئی ثبوت نہ

ہو۔البتہ یہ احکامات (رہن وغیرہ والے) درست نہ ہوں گے۔

فکذا الخ:۔جس طرح عین مغصوب کے مشابہ قیمت کو ثابت کیا اور تسلیم کیا گیا ہے۔پس اسی طرح تعلیق کی حالت میں ایجاب (یعنی انت طالق تنجیز کے مشابہ ہے۔محل کے اقتضاء میں اور جب محل وقوع تین طلاقوں کے واقع ہونے سے فوت ہو چکا تو اب وہ تعلیق ختم ہو گئی۔یعنی تعلیق کی حالت میں بھی (انت طالق) کیلئے نافذ ہونے کا بھی شبہ ہے اور وہ محل کا مقتضی ہے۔

حضرت امام زفر رحمۃ اللہ اس دقیق امر کی جانب متنبہ نہیں ہوئے اور ان کا قیاس اس مسئلہ میں اس صورت مسئلہ پر ہے کہ ایک شخص نے مطلقہ ثلث کو یا کسی اجنبیہ عورت کو اس شرط کے ساتھ طلاق دی کہ اگر تو میرے نکاح میں آ گئی تو تجھ کو طلاق "ان نکحتك الخ" جس وقت اس شخص نے اس عورت کو یہ کہا (اور تعلیق کی) تو اس کے حق میں وہ محل طلاق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود جب وہ اس عورت سے نکاح کرلے گا تو اسی وقت اس پر طلاق (گزشتہ قول کے مطابق) واقع ہو جائے گی۔جب اس میں یہ طلاق واقع ہو سکتی ہے (کہ باوجود قول شرط کے وقت وہ محل طلاق بھی نہ تھی) تو صورت زیر بحث میں بدرجہ اولیٰ طلاق واقع ہونی چاہئے۔اس وجہ سے کہ اس صورت میں انتہاء کے اعتبار سے تو محل باقی ہے۔

(**توضیح عبارت**):۔او الاجنبية الخ بحالت جر جس کا عطف المطلقه پر ہے،فلان اس میں لام برائے ابتداء ہے اور کلمہ ان مصدر یہ ہے،مع انه الخ یعنی جبکہ ابتداء محل طلاق ہی نہ تھا اس کے باوجود شرط کے پائے جانے پر طلاق واقع ہو سکتی ہے اور یہ تعلیق ملک کے قائم ہونے سے قبل بھی معتبر ہو گئی تو صورت زیر بحث میں ابتداء تو محل وقوع تھا۔(یعنی جس وقت تعلیق کی گئی تھی) البتہ بعد میں جبکہ فی الفور طلاق واقع ہونے والی جب تین طلاقیں واقع ہو گئی تھیں اور اس کے وقوع کی وجہ سے محل طلاق اب ختم ہو گیا۔مگر نکاح ثانی کرنے کے بعد وہ زوجہ سابقہ اب پھر منکوحہ ہو گئی تو سابقہ تعلیق کو بدرجہ اولیٰ شرط پائی جانے والی صورت میں جاری ہونا چاہئے یہ تقریر ہے حضرت امام زفر رحمۃ اللہ کی۔

فاجاب الخ:۔حضرت مصنف رحمۃ اللہ اس کا جواب دیتے ہیں۔بخلاف تعلیق الخ یعنی احناف نے جو زیر بحث مسئلہ میں وقوع اور عدم وقوع کا حکم بیان کیا ہے اس پر اس مسئلہ (ان نکحتك الخ) کو قیاس نہیں کیا جا سکتا عدم قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح کی شرط (ان نکحتك الخ) علتوں کے حکم میں ہے۔یعنی نکاح والی شرط طلاق کیلئے علت کا حکم ہے بایں وجہ کہ نکاح علت ہے تعلیق کے درست ہونے کیلئے اور تعلیق علت ہے طلاق کے واقع ہونے کیلئے۔لہٰذا وہ علت کی علت ہوئی اب یہ تعلیق شرط کے ساتھ ہوئی (اور) وہ شرط علل کے حکم میں مانع ہے اس شبہ سابقہ کیلئے اس شرط پر اور وہ شبہ سابقہ مشابہ ہے شرط کے ثابت ہونے سے قبل معلق کیلئے جزاء کے واقع ہونے کے اور مسببیت کے ثابت ہونے کے۔

الحاصل الخ:۔یعنی اس تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ شرط سے قبل جزاء کے واقع ہونے کا شبہ محلیت کے وجود کا مقتضی ہے اور جو ایسی تعلیق کے مشابہ ہو کہ وہ تعلیق علت کے حکم میں ہے وہ تعلیق عدم محلیت کا مقتضی ہے۔اس وجہ سے کہ علت سے قبل حکم نہیں پایا جاتا بلکہ علت کے بعد ہی حکم موجود ہوتا ہے۔اب جبکہ یہ دونوں ہی شبہتان ایک دوسرے کے معارض ہو گئے تو دونوں ہی ساقط ہو گئے ان کا اعتبار نہ ہوگا اسی وجہ سے اس مقام پر محل کی ضرورت ہی نہ رہی یعنی ان نکحتك الخ والی صورت میں۔

والإيجاب المضاف سبب للحال مقابل للإيجاب المعلّق يعنى أن الإيجاب المعلّق بالشرط وهو قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يكون سببًا فى حال وجود الشرط،

والإيجاب المضاف إلى الوقت بأن يقول: أنت طالق غدًا سبب للحال، لكن تأخر حكمه إلى الغد، وهو من أقسام العلل في الحقيقة، وإنما يُعدّ سببًا باعتبار الإضافة، فيمكن أن يكون هذا هو القسم الرابع للسبب، ويمكن أن يكون الرابع هو قوله: وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق، وهو الذي يسمى سببًا مجازيًا في السابق، ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أن أقسام السبب ثلاثة: السبب الحقيقي، وسبب في معنى العلة، وسبب مجازي؛ لأن الإيجاب المضاف من أقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه.

(ترجمہ وتشریح):۔والایجاب الخ:۔وہ ایجاب (ایجاب طلاق ہو یا ایجاب عتاق) جو کہ مضاف ہو وہ سبب ہے فی الحال۔ یہ نوع ایجاب معلق کے بالمقابل ہے یعنی جو ایجاب کسی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ (مثلاً ان دخلت الدار الخ) تو جب وہ شرط پائی جائے گی اسی وقت وہ سبب ہوگا طلاق کے واقع ہونے کا فی الحال (یعنی جس وقت متکلم نے یہ کلام کیا) سبب نہ ہوگا اور اگر اس ایجاب کی اضافت وقت کی جانب ہے (مثلاً یہ کہا انت طالق غدا) تو یہ سبب فی الحال ہوگا البتہ اس کا حکم غدا کے آنے تک مؤخر کردیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ مانع اس صورت میں کوئی ہے نہیں۔ بخلاف شرط والی صورت میں تو وہ شرط ہی مانع تھی فی الحال سبب بننے کیلئے وھو الخ اور یہ ایجاب مضاف حقیقت میں علل کی اقسام میں سے ایک قسم ہے البتہ اس کو سبب میں جو شمار کیا گیا ہے اضافت کی بناء پر کیا گیا ہے۔ یعنی چونکہ اس ایجاب کی اضافت کسی وقت کے ساتھ ہوتی ہے، اس بنیاد پر اس کو سبب میں شمار کرلیا گیا۔ پس یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع کو سبب کی قسم رابع شمار کرلیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ قسم رابع یہ عبارت وسبب لہ شبھة العلل الخ یعنی اسباب کی اقسام میں ایک سبب وہ ہے جو کہ علل کے مشابہ ہو جس کی تفصیل اور بیان مع امثلہ گزر چکا ہے۔ یمین بالطلاق والعتاق کے بیان کے تحت اور ماقبل بیان میں اس کو سبب مجازی سے موسوم کیا گیا ہے ومن الخ قسم ثالث کو رابع اور قسم رابع کو ثالث میں شمار کرنا ایک اختلاف کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے، چنانچہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ سبب کی تین ہی اقسام ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) جو سبب کہ علت کے معنی میں ہو (۳) سبب مجازی اور یہ تین اقسام اس وجہ سے تسلیم کرتے ہیں کہ ایجاب مضاف فی الواقع علت کی اقسام میں داخل ہے، مستقل اسباب کی اقسام میں سے نہیں اور وہ سبب جو کہ علت کے مشابہ ہے وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

والثاني: العلة، وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً أي بلا واسطة، احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة، وهو يعمّ العلل الموضوعة كالبيع، والنكاح، والعلل المستنبطة بالاجتهاد. وهو سبعة أقسام؛ لأن العلل الشرعية الحقيقية تتمّ بثلاثة أوصاف: أحدها أن تكون علّة اسمًا بأن تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم إليها ابتداءً، والثاني أن تكون علّة معنىً بأن تكون مؤثّرةً في الحكم، والثالث: أن تكون حكمًا بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخٍ، فإذا وجدت هذه الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علّة كاملة تامّة، وإلا فناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه ينبغي

أن تكون الأقسام سبعةً بهذه الوتيرة. الأول: ما يكون اسمًا، ومعنىً، وحكمًا، وهو الجامع للأوصاف. والثاني: ما يكون اسمًا لا معنىً ولا حكمًا. والثالث: ما يكون معنىً لا اسمًا ولا حكمًا. والرابع: ما يكون حكمًا لا اسمًا ولا معنىً، فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان. والخامس: ما يكون اسمًا ومعنىً لا حكمًا. والسادس ما يكون اسمًا وحكمًا لا معنى. والسابع: مايكون معنىً وحكمًا لا اسمًا، فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف، لكن المصنف لم يذكرما هو معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا، وما هو حكمًا، لا اسمًا ولا معنىً، وذكر عوضهما علّة في حيّز الأسباب، ووصفًا له شبهة العلل كما ستطّلع عليه في أثناء الكلام. إذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسّمه المصنف، فنقول: الأول: علة اسمًا، ومعنىً، وحكمًا كالبيع المطلق للملك أى العارى عن خيار الشرط، فإنه علة اسمًا؛ لأنه موضوع للملك، والملك مضاف إليه، ومعنىً؛ لأنه يؤثر فيه وهو مشروع لأجله، وحكمًا؛ لأنه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخٍ. والثاني: علّة اسمًا، لا حكمًا ولا معنىً كالإيجاب المعلّق بالشرط، وهو الذى أدخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن قوله: أنت طالق علّة اسمًا لوقوع الطلاق، فإنه موضوع له فى الشرع، ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط، وليس علة حكمًا؛ لأن حكمه يتأخّر إلى وجود الشرط، ولا معنىً؛ إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط، ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا.

(ترجمہ وتشریح):۔احکام کی بحث سے متعلق دوسری قسم یعنی ان امور کا بیان جس کا تعلق احکام سے ہے علت ہے، علت وہ شئ ہے جس کی جانب ابتداءً حکم کے وجوب کی اضافت ہو وجوب الحکم سے اشارہ کرتا ہے کہ شرط کے ساتھ جو امر ہوگا وہ اس سے خارج ہے کیونکہ وہ مشروط ہونے کی وجہ سے مشروط واجب ہے۔ابتداءً سے اشارہ ہے کہ بغیر کسی واسطہ کے وجوب ہوگا۔ نیز احتراز کرتا ہے سبب، علامت اور علت سے اور علت نام ہے علل موضوعہ اور علل مستنبطہ بالاجتہاد دونوں کیلئے۔علل موضوعہ کی مثالیں: بیع علت ہے حکم ملک کو ثابت کرنے کیلئے اور نکاح علت ہے ملک بضعہ کو ثابت کرنے کیلئے۔دوسری نوع کی مثال: احناف کے نزدیک قدر مع الجنس ہے علت حرمت ربٰو کو ثابت کرنے کیلئے اور یہ علت اجتہاد کے ذریعہ مستنبط ہے (جس کی تفصیل دوسرے مقام پر گزر چکی)

وھو الخ:۔علت کی کل سات اقسام ہیں۔سات اقسام پر منقسم کیوں ہے؟ اس وجہ سے کہ علل شرعیہ (حقیقۃ) تین اوصاف سے کامل ہوتی ہیں۔(۱) من حیث الاسم وہ علت ہے جو کہ حکم کیلئے موضوع ہو اور ابتداءً ہی ان کی جانب حکم کی اضافت کی گئی ہو۔(۲) معنوی طور پر وہ علت ہو بایں صورت کہ حکم میں اس کی تاثیر ہو کہ عقلاً حکم ثابت ہے۔(۳) علت من حیث الحکم ہو، بایں طور کہ حکم ثابت ہو جائے بغیر کسی تاثیر کے اس علت کے موجود ہونے کے فوراً بعد ہی۔جب ایک شئ میں تینوں اوصاف موجود ہوں تو وہ علت تامہ ہے اور اگر یہ اوصاف نہ ہوں بلکہ کوئی ہو اور کوئی نہ ہو تو وہ علت ناقصہ ہے۔

فاعتبار الخ:۔ یہ اوصاف (ثلثہ) مکمل طور پر موجود ہوں یا مکمل طور پر موجود نہ ہوں۔ان ہر دو شکلوں کے اعتبار کے پیش نظر سات اقسام حاصل ہوں گی۔جن کی تفصیل یہ ہے۔الاول الخ:۔(۱) وہ علت جو کہ من حیث الاسم، من حیث المعنی اور من حیث الحکم ہر سہ اوصاف سے جامع ہو۔(۲) وہ علت جو کہ فقط اسم کے اعتبار سے ہو معنی اور حکم کے اعتبار سے نہ ہو۔ (۳) وہ علت جو کہ فقط من حیث المعنی ہو نہ من حیث الاسم ہو اور نہ من حیث الحکم ہو۔(۴) وہ علت جو کہ فقط من حیث الحکم ہو نہ اسما ہو نہ معنی ہو۔یہ تین اقسام از ''۲'' تا ''۴'' ایسی ہیں کہ ان میں ایک ہی وصف موجود ہے، دو معدوم ہیں۔(۵) وہ علت جو اسما اور معنی ہو، حکما نہ ہو۔(۶) وہ علت جو من حیث الاسم ہو اور من حیث الحکم ہو معنی نہ ہو۔(۷) وہ علت جو من حیث المعنی اور من حیث الحکم ہو، من حیث الاسم نہ ہو۔یہ تینوں اقسام از ''۵'' تا ''۷'' وہ ہیں جن میں دو وصف ہوں گے اور ایک نہیں ہے۔

ولکن المصنف الخ:۔حضرت مصنف نے ان دو اقسام کو بیان نہیں کیا۔(۱) وہ علت جو معنی ہے اسما و حکما نہیں۔(۲) علت جو حکما ہے اسما اور معنی نہ ہو۔(البتہ) ان دونوں کے عوض میں اس علت کو بیان کیا ہے جو کہ اسباب کی جگہ میں ہے اور اسی وصف کو بیان کیا ہے کہ جس میں علل کا شبہ ہے۔جیسا کہ عنقریب بحث کے دوران معلوم ہو جائے گا۔اس تقسیم کے معلوم ہو جانے کے بعد جس کو حضرت شارح رحمہ اللہ نے از روئے اجمال بیان کیا ہے۔اب خود حضرت مصنف رحمہ اللہ نے علت کی اقسام جو متن میں بیان کی ہیں ان کو بیان فرما رہے ہیں۔

الاول الخ:۔(۱) وہ علت جس میں تینوں وصف ہوں مثلاً بیع مطلق ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے یعنی وہ ایسی بیع ہو کہ جو خیار شرط سے خالی ہو۔بیع مطلق کو بیع کامل بھی کہتے ہیں۔فانہ الخ اوصاف ثلثہ کی تفصیل و تشریح: بیع مطلق ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے علت ہے من حیث الاسم اس وجہ سے کہ بیع کی وضع ہوتی ہے ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے اور ملکیت کی اضافت بھی بیع کی جانب ہوتی ہے اور معنی یعنی بیع علت ملکیت ثابت کرنے کیلئے من حیث المعنی ہے اس وجہ سے کہ بیع ملکیت کیلئے مؤثر ہے۔اس کا ایک خاص اثر ہے اور بیع کی مشروعیت عند الشرع اسی غرض سے ہوئی ہے۔وحکما یعنی بیع علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے من حیث الحکم اس وجہ سے کہ جب بیع پائی گئی تو بغیر کسی تاخیر کے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے مشتری کیلئے اس بیع کا حکم متحقق ہو جاتا ہے۔

والثانی الخ:۔علت کی دوسری قسم (اقسام سبعہ میں سے) جو صرف من حیث الاسم ہو حکما اور معنا نہ ہو۔مثلاً وہ ایجاب جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو۔یہ وہ قسم ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے ماقبل میں سبب مجازی میں داخل کر دیا ہے، مثال انت طالق الخ اس عبارت میں قائل کا قول انت طالق علت ہے۔من حیث الاسم، اس وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اس کلام سے اور شرعا یہ طلاق ہی کیلئے موضوع بھی ہے اور جب شرط پائی جائے گی اس وقت طلاق کے وقوع کی اضافت اسی جانب ہو گی اور یہ علت حکما نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس کا حکم (طلاق کے وقوع کا) مؤخر ہو گا جب تک شرط پائی جائے گی اور یہ علت نہ معنی ہے اس وجہ سے کہ طلاق کے وقوع میں اس کی کوئی تاثیر بھی نہیں ہے جب تک کہ شرط موجود نہ ہوا اور اسی قبیلہ میں یہ یمین باللہ کفارہ کے ثابت کرنے کیلئے ہے یعنی وہ بھی علت ہے من حیث الاسم فقط نہ حکما اور نہ معنا۔اس تفصیل کے مطابق جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے۔

والثالث: علّة اسمًا ومعنىً، لا حكمًا كالبيع بشرط الخيار، فإنه علّة للملك اسمًا؛ لأنه موضوع له، ومعنىً؛ لأنه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكمًا؛ لأن ثبوت الملك

متأخر إلى إسقاط الخيار. والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له، وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته، فإنه علة اسمًا ومعنًى للملك لا حكمًا؛ لتراخي الملك إلى زمان إجازة المالك. والإيجاب المضاف إلى وقت، مثال ثالث له مثل قوله: أنت طالق غدًا وهو الذي سبق في أقسام السبب، فإنه أيضًا علّة اسمًا ومعنًى لوقوع الطلاق، لا حكمًا لتأخره إلى زمان أضيف إليه، ونصاب الزكاة قبل مضي الحول، مثال رابع له، فإنه أيضًا علّة اسمًا؛ لأنه وضع لوجوب الزكاة، ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة، ومعنًى؛ لأنه مؤثّر في وجوب الزكاة؛ إذ الغناء يوجب الإحسان، وهو يحصل بالنصاب، لا حكمًا لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول. وعقد الإجارة، مثال خامس له، فإنه أيضًا علة لملك المنفعة اسمًا؛ لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه، ومعنًى؛ لأنه مؤثّر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل لا حكمًا؛ لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئًا فشيئًا إلى انقضاء الأجل، وهي معدومة الآن، والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك؛ فلا يكون علة حكمًا.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اقسام سبعہ میں سے علت کی تیسری قسم، وہ علت ہے جو اسما اور معنی ہو، حکما نہ ہو مثلاً بیع خیار شرط کے ساتھ۔ یہ بیع ملکیت ثابت کرنے کیلئے علت ہے من حیث الاسم، اس وجہ سے کہ بیع ملکیت ثابت کرنے کیلئے موضوع ہے اور یہ علت معنا اس وجہ سے ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں یہ بیع اپنا اثر رکھتی ہے۔ (البتہ) یہ علت حکما نہیں اس وجہ سے کہ جب تک خیار شرط ساقط نہ ہوگا، اس وقت تک اس بیع کا حکم مؤخر رہے گا۔ (یا مدت خیار ختم ہو جانے تک) قسم ثالث کی دوسری مثال بیع موقوف کی ہے۔ بیع موقوف وہ بیع ہے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، اب جب تک مالک اس بیع کو منظور نہ کرلے گا اس وقت تک یہ بیع موقوف (معلق) رہے گی۔ پس یہ بیع بھی اسما اور معنا علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے، حکما نہیں، اس وجہ سے کہ جب تک مالک اجازت (منظوری) نہ دے گا اس وقت تک اس کا حکم مؤخر رہے گا۔ (اور ملک سے مراد اس صورت میں ملک کامل ہے، ملک موقوف البتہ عقد موقوف ہی کے وقت حاصل ہو جاتی ہے) اس قسم ثالث کی تیسری مثال والایجاب الخ ہے۔ مثلاً زوج کا قول انت طالق غدا جس کی تفصیل اقسام سبب کے تحت معلوم ہو چکی ہے۔ یہ بھی اسما اور معنا علت ہے، اس وجہ سے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ البتہ حکما نہیں ہے کیونکہ وقوع طلاق مؤخر رہتی ہے جب تک کہ وہ وقت نہ آ جائے، جس کی جانب طلاق کی اضافت کی گئی ہے۔ مثال رابع نصاب الزکوۃ الخ یہ بھی اسما اور معنا علت ہے اس وجہ سے کہ نصاب زکوۃ وجوب زکوۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بغیر کسی واسطہ کے وجوب زکوۃ کی اضافت بھی نصاب ہی کی جانب کی گئی ہے۔ (یہ تشریح ہوئی اسما کی) اور معنا کی تشریح ودلیل یہ ہے کہ نصاب وجوب زکوۃ میں ایک تاثیر رکھتا ہے کیونکہ غناء احسان کو ثابت کرتا ہے اور غناء بغیر نصاب کے ثابت نہیں۔ لہٰذا معلوم ہو گیا کہ غناء کی تاثیر ہے البتہ یہ علت نہیں من حیث الحکم اس وجہ سے کہ زکوۃ کی ادائیگی سال تمام ہو جانے پر ہے (جو کہ بمنزلہ شرط کے ہے) پانچویں مثال وعقد الاجارہ الخ عقد اجارہ بھی منافع کے حقوق (مثل ملک کے) کو ثابت کرنے کیلئے یہ علت ہے اسما، اس وجہ سے کہ عقد اجارہ وضع کیا گیا ہے حقوق منافع کو ثابت کرنے کیلئے اور حکم کی اضافت بھی اس عقد کی جانب ہوا کرتی ہے اور معنا علت اس وجہ سے ہے کہ یہ عقد

حقوق منافع کو ثابت کرنے کیلئے مؤثر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال کرنے سے قبل اجرت کا ادا کر دینا جائز ہے، البتہ یہ علت حکما نہیں ہے اس وجہ سے کہ عقد اجارہ کا حکم ہے حقوق منافع کا مالک ہو جانا (مدت اجارہ تک) جو کہ قدرے قدرے حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ مدت اجارہ ختم ہو جائے اور یہ منافع اس وقت معدوم ہیں اور جو شی معدوم ہو وہ ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے صالح نہیں، لہٰذا عقد اجارہ علت من حیث الحکم نہیں ہو سکتی۔

(**فائدہ**) جملہ امثلہ مجرور ہیں کہ ان کا عطف ہوا ہے عبارت "کالبیع بشرط الخیار" پر جو کہ مجرور ہے۔

والرابع علة في حيّز الأسباب، يعني لها شبه بالأسباب فهو تفسير لما قبله، وذكر المصنف له ثلاثة أمثلة فقال: كشراء القريب، فإنه علة للملك، والملك في القريب علّة للعتق، فيكون العتق مضافًا إلى الأول بواسطته فمن حيث إنه علّة العلّة كان علّةً، ومن حيث إنه توسّط بينهما الواسطة كان شبهًا بالأسباب. ومرض الموت، فإنه علّة لتعلّق حقّ الورثة بالمال، وهو علة لحجر المريض عن التبرّع بما زاد على الثلث، فيكون كشراء القريب، وربما يقال: إنه داخل في العلة اسمًا ومعنىً، لاحكمًا؛ فإنه علة اسمًا لحجر المريض عن التبرّعات لإضافة الحكم إليه، ومعنىً لكونه مؤثّرًا في الحجر، لا حكمًا؛ لأن الحجر لا يثبت إلا إذا اتصل به الموت مستندًا. والتزكية عند أبي حنيفة، فإنه علّة للشهادة، وهي علّة للرجم، فتكون علّة العلة كشراء القريب، فلو رجع المُزَكّون بعد الرجم يضمنون الدية عنده، وعندهما لا يضمنون؛ لأنهم أثنوا على الشهود خيرًا، ولا تعلّق لهم بإيجاب الحدّ، فصاروا كما لو أثنوا على المشهود عليه خيرًا بأن قالوا: هو محصن، ثم رجعوا، فكذا هذا. وربما يقال: إنه علة معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا للرجم، فيكون مثالاً لقسمٍ تركه المصنف. ثم قال: وكذا كل ما هو علّة العلّة في كونها مشابهة للأسباب، فهي ذو جهتين؛ ولذا ذكرها في السبب والعلّة جميعًا.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ اقسام سبعہ میں سے قسم رابع، وہ علت ہے جو کہ اسباب کے درجہ میں ہو یعنی اس کو اسباب کے ساتھ مشابہت حاصل ہو، ماقبل میں اس کا ذکر گزر چکا ہے یہ عبارت اس کی ہی تفسیر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں۔

(۱) شراء القريب الخ:۔ کسی قریب (یعنی ذی رحم محرم غلام کو) خریدنا۔ یہ خریداری علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے اور قریب میں ملکیت اس کی آزادگی کے حق میں علت ہے، پس یہ آزادگی اول علت کی جانب (یعنی قریب کو خرید لینا) اضافت ہوگی ثانی علت کے واسطہ سے، لہٰذا اس اعتبار سے کہ وہ علت کی علت ہے تو اس کو علت کا درجہ دیا جائے گا اور اس اعتبار سے کہ دونوں (شرائے قریب اور آزادگی) کے درمیان واسطہ ہے تو وہ اسباب کے مشابہ ہو گیا، البتہ حکم علت کے اعتبار سے وہ سبب ہی ہے۔ دوسری مثال ومرض الموت الخ پس یہ مرض موت علت ہے مال میں وارثوں کے حق میں متعلق ہونے کے ثابت کرنے کیلئے اور اس تعلق کا ثابت ہو جانا، علت ہوا مریض کو تبرعات کرنے سے روکنے میں کہ وہ ایک ثلث سے زائد میں کوئی وصیت وغیرہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا یہ مرض وفات بھی شراء قریب کے ہم مثل ہو گیا۔

(فائدہ) تبرع میں صدقہ، ہبہ، وصیت سب داخل ہیں۔

وربما الخ:۔ بعض اوقات یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کو اس علت میں داخل کیا جائے جو کہ اسما اور معنا علت ہو۔ حکما علت نہ ہو کیونکہ یہ علت ہے اسما اس اعتبار سے کہ مریض پر تبرعات سے جو بندش کرنا ثابت کرتا ہے کہ حکم کی اضافت مرض وفات کی جانب ہے (حکم سے مراد حجر، بندش کا واقع ہونا) اور معنا اس وجہ سے کہ حجر مذکور کیلئے یہ موثر ہے البتہ حکما علت نہیں، اس وجہ سے کہ حجر ثابت نہ ہوگا بشرطیکہ موت اس مرض میں متحقق ہو جائے۔

تیسری مثال والتزکیۃ الخ:۔ زنا کے گواہوں کا تزکیہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک۔ قسم رابع کی اقسام کی تیسری مثال۔ فانہ الخ کیونکہ تزکیہ قبول شہادت کیلئے علت ہے اور وہ علت ہے رجم کے ثابت ہونے کیلئے۔ پس تزکیہ علت کی علت ہے، مثال شراء قریب کے (کہ وہ بھی علت کی علت ہے) اگر تزکیہ کرنے والے رجم ہو جانے کے بعد رجوع کر لیں تو حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دیت کا ضمان لازم آئے گا ان تزکیہ کرنے والوں پر اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضمان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ان تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی تعریف کی ہے خیر کے ساتھ ان سے حد کے واجب ہونے اور ثابت ہونے کا کوئی تعلق نہیں۔ ان تزکیہ کرنے والوں کا یہ تعریف کرنا ایسا ہو گیا جیسا کہ مشہود علیہ کی تعریف کر دی ہو اور تعریف کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہو "ھو محصن" اس کے بعد انہوں نے رجوع کر لیا ہو۔ پس اس طرح شاہدوں کے حق میں ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ علت ہے معنا، نہ اسما اور نہ حکما رجم کو ثابت کرنے کیلئے۔ لہٰذا اب اس نوع کی مثال ہوگی جس کو مصنف نے ترک کر دیا ہو اور یہی نوعیت ہے اس صورت میں جو علت کی علت ہو۔ اس کے مشابہ ہونے میں۔ پس وہ دوسری صورت کو لئے ہوئے ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے دونوں جگہ اس کا بیان کر دیا۔

والخامس: وصف له شبهة العلل كأحد وصفيْ العلة التى ركّبت من وصفين كالقدر والجنس للربا، فإن المجموع منهما علّة اسمًا ومعنىً وحكمًا، وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل، وليس بسبب محض غير مؤثّر فى المعلول، وإلا لكان الجزء الآخر هو العلّة لا مجموعهما. وربما يقال: إنه علة معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا، فيكون مثالاً ثانيًا لقسمٍ تركه المصنف، ولكن بقى قسم آخر تركه المصنف بلا ذكر فى البين وهو علة حكمًا، لا اسمًا ولا معنىً. وربما يقال: إنه داخل فى قسم الشرط الذى فى حكم العلل كحفر البئر وشقّ الزق.

والسادس علة معنى وحكمًا، لا أسمًا كآخر وصفى العلة، فإنه هو المؤثر فى الحكم، وعنده يوجد الحكم، ولكنه ليس بموضوع للحكم، بل الموضوع له هو المجموع، وذلک كالقرابة والملک، فإن المجموع علة موضوعة للعتق، ولكن المؤثّر هو الجزء الأخير، فإن كان الملک جزءً أخيرًا بأن اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثّر، وإن كانت القرابة جزءً أخيرًا بأن اشترى عبدًا مجهولَ النسب، ثم ادّعى أنه ابنه أو أخوه يكون هو المؤثر، والمقابل له وهو الوصف الأول يكون علة معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا كما نقلنا.

(ترجمہ وتشریح):۔ اور اقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم وصف ہے جس میں علل کی مشابہت ہے مثلاً دو

وصفوں میں سے ایک وصف جوکہ دو وصفوں سے مرکب ہو۔ چنانچہ ربوی کیلئے قدر اور جنس دو وصف ہیں۔ دونوں کو ترتیب دے کر یہ ایک وصف کے مثل ہے۔ لہٰذا ان میں سے ایک وصف علل کے مشابہ ہے پس ان ہر دو کے مجموعہ کو اسما، معنا اور حکما علت کہا جائے گا اور ہر ایک جداگانہ صورت میں علل کے مشابہ ہوگا جوکہ سبب محض نہیں، جس کا کوئی اثر معلول میں نہ ہو ورنہ جزء آخر (ان ہر دو میں) علت ہوگا، نہ کہ ہر دو کا مجموعہ اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ ان ہر دو اوصاف مرکبہ میں سے ایک وصف علت ہے معنا نہ کہ اسما اور نہ حکما۔ پس یہ اس صورت میں دوسری مثال ہوگی اس نوع کی جس کو مصنف نے ترک کر دیا ہے اس کے علاوہ ایک دوسری قسم اور ہے جس کا ذکر نہیں کیا اور وہ علت ہے حکما اور علت نہیں اسما اور نہ معنا اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ یہ یعنی (ان ماهو علة حكما لا اسما ولا معنا) نوع شرط والی قسم میں داخل ہے جوکہ علل کے حکم میں ہے۔ مثلاً کنواں کھودنا مشک پھاڑنا۔

والسادس الخ:۔ اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم وہ علت ہے جو معنا اور حکما ہو اسما نہ ہو جیسا کہ علت کے دو وصفوں میں سے دوسرا وصف (من حيث الوجود) چونکہ وہ مؤثر ہوتا ہے حکم میں اور اس وصف کے ساتھ متصل ہونے سے حکم پایا جاتا ہے لیکن وہ علت حکم کیلئے موضوع نہیں بلکہ حکم کیلئے کل ہی مجموعہ وضع کیا گیا ہے، مثلاً قرابت محرمہ برائے نکاح اور ملک یہ دونوں ہی آزادگی کیلئے موضوع ہیں لیکن درحقیقت مؤثر فقط جزء آخر ہی ہے یعنی ملک کا ثابت ہو جانا۔ فان كان الخ اگر کسی شخص نے اپنے محرم رشتہ دار کو خرید لیا تو جز اخیر کا ملک میں ہونا پایا گیا اب یہ ملک مؤثر ہے اس قریب محرم کی آزادگی میں اور اگر کسی مجهول النسب غلام کو خرید لیا اس کے بعد اس مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے تو اب یہ قرابت (جزء اخیر) مؤثر ہے آزادگی میں کہ اس کی آزادگی ثابت کر دے گی اور اس جزء اخیر کے بالمقابل وہ وصف اول ہے جوکہ معنا علت (کو ثابت کرتا) ہے اس وجہ سے کہ فی الجملہ مؤثر ہے اور علت نہیں معنا اور نہ حکما جیسا کہ ماقبل میں اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی اشارہ ہے اس عبارت "وربما يقال ازعلة الخ" کی طرف۔

والسابع: علّة اسمًا وحكمًا، لا معنىً كالسفر والنوم للرخصة والحدث، فإن السفر علة للرخصة اسمًا؛ لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: القصر رخصة للسفر، وحكمًا؛ لأنها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنىً؛ لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة، وهي تقديرية، وكذا النوم الناقض للوضوء علّة للحدث اسمًا؛ لأن الحدث يضاف إليه، وحكمًا؛ لأن الحدث يثبت عنده لا معنىً؛ لأنه ليس بمؤثّر فيه، وإنما المؤثّر خروج النجس، ولكن لمّا كان الاطّلاع على حقيقته متعذّرًا، وكان النوم المخصوص سببًا لخروجه غالبًا أقيم مقامه ودار الحكم عليه. والآن تمّت أقسام العلة، وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية من فخر الإسلام، والخلف توابع له. ثم يقول المصنف: وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم، بل الواجب اقترانهما معًا كالاستطاعة مع الفعل، وهذا هو حكم القسم الأول الذي كان علّة اسمًا، ومعنىً، وحكمًا، فإنها العلّة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدّمه. وذهب قوم إلى أنه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان؛ لأن العلل الشرعية في حكم، الجواهر موصوفة

بالبقاء، فلا بد أن يثبت الحكم بعد العلة، بخلاف العلل العقلية، فإنها مقارنة مع معلولها اتفاقًا كحركة الأصابع مع حركة الخاتم. وأما الاستطاعة فهي مع الفعل ألبتة لا تتقدّمه سواء عُدّت علةً شرعيةً أو عقليةً. وهي إمّا تمثيل أو تنظير، والتي تتقدّم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وعليها مدار التكليف الشرعي.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اقسام سبعہ کی ساتویں قسم وہ علت ہے جو اسما اور حکما ہو معنا نہ ہو، مثلاً سفر کی حالت رخصت کیلئے اور نیند حدث کیلئے کیونکہ سفر علت ہے رخصت کیلئے من حیث الاسم اس وجہ سے کہ رخصت کی اضافت شریعت میں سفر ہی کی جانب ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ مقولہ ہے "القصر رخصة للسفر" اور حکما علت ہے۔ اس وجہ سے کہ رخصت نفس سفر سے ہی ثابت ہوجاتی ہے کہ وہ سفر متصل ہو۔ البتہ معنا نہیں، اس وجہ سے کہ رخصت کو ثابت کرنے میں نفس سفر علت نہیں بلکہ مشقت علت ہے۔ البتہ وہ مشقت تقدیری ہے کیونکہ اس رخصت کی مشروعیت اصل اسی وجہ سے ہے کہ مسافر سے مشقت کو دور کیا جائے۔ اب چونکہ انسانوں کی حالتیں متفاوت ہوا کرتی ہیں اسی اعتبار سے مشقتیں بھی متفرق ہوں گی اس وجہ سے سفر کو مشقت کی جگہ قائم مقام کے طور پر قرار دے دیا گیا۔ یہی تفصیل ہے اس نوم میں جو کہ ناقض وضوء ہے وہ علت ہے حدث کیلئے من حیث الاسم کیونکہ حدث کی اضافت نوم کی جانب ہوا کرتی ہے اور حکما اس وجہ سے ہے کہ نوم کے وقت حدث ثابت ہوجاتا ہے البتہ معنا نہیں اس وجہ سے کہ نوم حدث میں موثر نہیں کہ اصل موثر نجس کا خروج کرنا ہے مگر چونکہ اس کی حقیقت پر مطلع ہونا دشوار امر تھا (یعنی حقیقت متعذرہ تھی) اور مخصوص نوم نجاست کے خروج کا سبب ہے اغلب طور پر تو نوم مخصوص کو اس کے ہی قائم مقام کردیا ہے اور نوم پر ہی نقض وضوء کے حکم کو دائر کردیا۔

والان الخ:۔علت کی اقسام سے فراغت ہوگئی اور ان اقسام کے بیان میں جو مصنف رحمہ اللہ سے چوک ہوئی ہے وہ بھی آپ حضرات پر آشکارا ہوگئی ہے اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ولیس الخ علت تامہ (جس میں تمام ارکان ثلاثہ جمع ہوں جس کو علت حقیقیہ سے موسوم کیا گیا ہے) کی صفات میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ من حیث الزمان حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب یہ ہے کہ علت اور معلول دونوں ہی متصل اور مقترن ہوں۔ مثلاً استطاعت مع الفعل علت کی قسم اول کا حکم یہ ہے جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ ایک جماعت کی یہ بھی رائے ہے کہ علت حقیقیہ کا مقدم کرنا جائز ہے، معلول پر من حیث الزمان اس وجہ سے کہ شرعی زمان جواہر کے حکم میں ہے جو کہ بقاء کے ساتھ متصف ہے۔ لہٰذا جب وہ باقی ہے ہی تو علت کے بعد حکم ثابت ہوتا ہی ہے۔ بخلاف علل عقلیہ کے کہ یہ علل تو اپنے معلول کے ساتھ بالاتفاق مقارن ہیں (کہ یہ اعراض کے قبیلہ میں سے ہے) مثال انگوٹھی کے حرکت کرنے کے ساتھ انگلی کا حرکت کرنا، البتہ استطاعت پس یہ فعل کے ساتھ یقیناً فعل سے مقدم نہ ہوگی۔ خواہ اس کو علت شرعیہ میں شمار کیا جائے یا علت عقلیہ میں اس کا شمار ہو۔ وهی الخ استطاعت کی اب دو حیثیتیں ہوگئی ہیں۔ (۱) تمثیل (۲) تنظیر۔ استطاعت جو کہ فعل پر مقدم ہو اس کا مفہوم ہے آلات اور اسباب کا سالم ہونا اور اس پر تکلیف شرعی کا مدار ہوتا ہے۔

وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول، هذا من تتمة مسائل العلّة والسبب، ولم يميّز في أقسامه الآتية بين الداعي والدليل، فربما اتفق فيها حال الداعي، وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم. وذلك أي قيام الداعي والدليل إمّا لدفع

الضرورة والعجز كما في الاستبراء، فإن الموجب له توهّم شغل رحم الأمة بماء الغير، والاحتراز عنه واجب؛ لقوله ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يَسقِينّ ماءه زرعَ غيره، ولما كان ذلك أمرًا مخفيًا لا يقف عليه كل أحد مالم يكن الحمل ثقيلاً أقيم حدوث الملك واليد الدالّ مقامَ شغل الرحم بالماء، وجعل هذا الحدوث دليلاً على أنه مشغول بالحمل ألبتة، وإن كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل أن تكون الجارية بكرًا أو مُشتراةً من يد مُحرمها ونحوه، ولكن لم يعتبر هذا اليقين، وحُكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد. وغيره أي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة أقيمت مقام الدخول في حقّ وجوب المهر والعدّة، والنكاح أقيم مقام الدخول في ثبوت النسب، فههنا أقيم الداعي مقام المدعو؛ لأن الخلوة والنكاح داع إلى الدخول.

(ترجمه وتشریح) :۔اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سبب داعی اور دلیل مدعو اور مدلول کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔داعی مثلاً وطی کے دواعی لمس بوس وکنار وغیرہ الدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بشئ اخر یعنی دلیل وہ شئی ہے کہ ایک شئ معلوم کے ذریعہ دوسری نامعلوم شئ کا علم حاصل کرنا۔ **مثال**:۔سفر دلیل ہے مشقت کی۔هذا الخ یہ متن کا بیان مسائل علت اور مسائل سبب کا تکملہ وتتمہ ہے۔اس قائم مقامی کی اقسام میں جس کا بیان داعی اور دلیل کے درمیان آنے والا ہے ممیز نہیں ہے۔ پس بسا اوقات ان اقسام میں داعی کی حالت کا اتفاق ہوگا اور کبھی دلیل کی حالت کا جس کی تفصیل آئندہ معلوم ہو جائے گی۔

وذالك الخ:۔اس دلیل اور داعی کا قائم مقام ہو جانا۔یا ضرورت کو پورا کرنے کی غرض سے ہوتا ہے یا حقیقت (اور اصل) سے واقف ہونے میں عجز ہے، اس کی وجہ سے یہ اختیار کرنا پڑتا ہے، چنانچہ استبراء میں یہی ہے یعنی جس وقت باندی سے استبراء رحم کو اختیار کرنا ہوتا ہے تو وطی کے دواعی سے احتیاط کرنا اور وطی سے پرہیز کرنا، جس میں غرض نقصان سے بچاؤ کی پیش نظر ہوتی ہے کہ اگر باندی خرید لی گئی اور استبراء نہ کرایا گیا تو سابق مالک کے پانی کے ساتھ جدید مالک کے پانی کا مشغول ہونا لازم آئے گا جس میں ضرر ظاہر ہے اس وجہ سے یہ احتراز واحتیاط واجب ہوگی لقوله ﷺ الخ ''جو شخص آخرت کے دن پر اور اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے'' اب جب کہ ہر شخص واقف نہیں ہو سکتا کہ سابق مالک کا پانی باندی کے رحم میں موجود ہے یا نہیں کیونکہ رحم حاملہ بھاری ہوگا تو ہر ایک معلوم کر سکتا ہے والا لا۔تو جدید ملکیت اور مالکانہ قبضہ ہو جانے پر اسی کو قائم مقام کر دیا گیا کہ جس طرح حمل کے معلوم ہونے کی صورت میں وطی کرنا ناجائز ہوتا اب اسی طرح محض ملکیت ثابت ہو جانے پر بھی یہی حکم ہو جائے گا اور اس جدید ملکیت کو دلیل بنا دیا جائے گا کہ گویا کہ حمل ہی کے ساتھ (بالیقین) مشغول ہونا مسلم ہو گیا، خواہ حمل ہو یا نہ ہو۔اگر چہ بعض مواقع میں یقیناً مشغول ہونا بھی نہ پایا جائے گا مثلاً باندی باکرہ ہے یا باندی کو خریدا کیا اس کے محرم سے یا سابق مالک اس قابل ہی نہ تھا کہ وہ وطی کر سکتا۔اس کے باوجود اس یقین کا اب کوئی اعتبار نہ ہوگا اور ہر حال میں استبراء کا وجوب ہوگا جیسا کہ ملکیت اور قبضہ متحقق ہو چکا ہے۔وغیرہ الخ یعنی استبراء کے علاوہ مثلاً خلوت صحیحہ جو کہ دخول (وطی) کے قائم مقام ہے مہر کے وجوب کے حق میں اور عدت کے حکم میں اور نسب کے ثابت کرنے کیلئے نکاح قائم مقام ہے دخول کے حق میں پس ان مثالوں سے واضح ہو چکا کہ داعی قائم مقام کر دیا گیا ہے مدعو کے کیونکہ خلوت اور نکاح

داعی ہیں وطی کی جانب۔

(فائدہ) جس طرح وطی سے مہر واجب ہو جاتا ہے اسی طرح خلوت صحیحہ سے کامل مہر واجب ہوگا، طلاق کے بعد عدت کا واجب ہونا وطی اور خلوت دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔

أو لـلاحتياط كما في تحريم الدواعي إلى الوطئ من النظر، والقبلة، واللمس أقيمت مقام الوطئ في الاستبراء، وحرمة المصاهرة، والإحرام، والظهار، والاعتكاف للاحتياط، فهو أيضًا مثال لإقامة الداعي مقام المدعو. أو لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لإقامة الدليل مقام المدلول، فإن السفر أقيم مقام المشقة، وجعل دالًا عليها وإن لم يكن ثمه مشقة أصلاً، فَيُدارُ أمر رخصة القصر والإفطار على مجرّد السفر مع قطع النظر عن المشقة وإن كان الباعث عليه في نفس الأمر هو المشقة. وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة إلى الوطئ وإن لم تكن له حاجة إليه في القلب، فأقيم الطهر مقام الحاجة في حقّ مشروعية الطلاق فيه؛ لأن الطلاق لم يشرع إلا في زمان كان محتاجًا إلى الوطئ فيه، ولهذا لم يشرع في وقت الحيض أو الطهر الذي وطئها فيه. والفرق بين الضرورة ودفع الحرج: أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلاً، وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة، كما في السفر يمكن إدراك المشقة بحسب أحوال أشخاص الناس. والفرق بين السبب والدليل: أن السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب، والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غيرُ، ومن جملة أمثلة إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المحبّة أقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته: إن كنت تُحبّيني فأنت طالق فقالت: أحبّك، طُلّقت؛ لأن المحبة أمر باطن لا يُوقف عليه إلا بالإخبار، لكنه يقتصر على المجلس؛ لأنه مشبه بالتخيير، والتخيير مقتصر على المجلس.

(ترجمہ وتشریح):۔ یا یہ قائم مقام احتیاط کی وجہ سے کی گئی ہے، چنانچہ جو امور وطی کی جانب داعی ہیں۔ مثلاً دیکھنا، بوسہ لینا۔ مس بالید کرنا، استبراء کے زمانہ میں ان کو وطی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا جس طرح وطی کرنا حرام اسی طرح یہ امور دواعی بھی حرام ہیں اور وطی حرمت مصاہرہ کو ثابت کرتی ہے اسی طرح یہ امور بھی حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں اور حالت احرام میں جس طرح وطی کرنا حرام ہے اسی طرح ان امور کو بھی حرام قرار دیا گیا ہے نیز ظہار اور اعتکاف میں بھی وطی اور دواعی وطی دونوں حرام ہیں۔ یہ بھی مثالیں ہیں داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دینے کی۔

او لدفع الحرج الخ:۔ یہ دونوں مثالیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دینے کی دی گئی ہیں کہ سفر میں مشقت کی جگہ سفر کو قائم مقام کر دیا گیا ہے اور سفر مشقت پر دلالت کرتا ہے اگرچہ اس سفر میں (کسی کو یا کسی وقت میں) مشقت نہ پائی جائے گی مگر اس کے باوجود سفر کی رخصت کا حکم اس سفر پر ہی دائر ہوگا کہ نماز کا قصر ہونا اور روزہ کے افطار کی رخصت کا حاصل ہونا حالانکہ

اصل وجہ ان امور میں رخصت کے حاصل ہونے کی وہ مشقت ہی ہے۔ اسی طرح وہ طہر جو کہ جماع سے خالی ہے۔ دلیل ہے کہ وطی کی ضرورت ہے اگر چہ قلب میں کوئی حاجت کا وجود نہ ہولیکن طہر کو ہی حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے طلاق کی مشروعیت کے حق میں طہر کے باب میں۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی مشروعیت ایسے زمانہ میں ہوئی ہے کہ وہ زمانہ وطی کی ضرورت اور تقاضے کا ہو (یعنی جس طہر میں وطی نہ کی گئی ہو اس وقت طلاق دینا مشروع ہے، اس کے خلاف طلاق دینا بدعت، مکروہ ہے) یعنی حالت حیض یا اس طہر میں کہ وطی کر لی گئی تھی طلاق مشروع نہیں اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ حرج سے بچاؤ کرانا ہے۔

والفرق الخ:۔ ضرورت اور حرج میں کیا فرق ہے؟ شارح رحمہ اللہ اس فرق کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ ضرورت اور عاجز ہونے میں حقیقت حال پر اصلاً واقفیت حاصل نہیں ہوسکتی اور دفع حرج میں واقفیت ممکن ہے باوجود مشقت کے واقع ہونے کے مثلاً کہ ایک شخص کو سفر میں یہ ممکن ہے کہ مشقت کا ادراک ہو جائے، انسانوں کے حالات کے اعتبار سے کہ ایک شخص کو مشقت ہوگی اور دوسرے شخص کو نہ ہو تو اب یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ کس کو مشقت ہوگی اور کس کو نہ ہوگی۔ سبب اور دلیل میں فرق کیا ہے؟ سبب کیلئے یہ لازمی ہے کہ مسبب میں اس کا اثر ہو اور دلیل میں یہ امکان ہے کہ وہ مدلول میں مؤثر نہ ہو۔ پس دلیل کا فائدہ ہوگا کہ دلیل کے ذریعہ مدلول کا علم ہو جائے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ لہٰذا دونوں میں واضح فرق ہے اسی وجہ سے علیحدہ علیحدہ ہر دو کو بیان کیا ہے۔

ومن جملة الخ:۔ مدلول کے قائم مقام دلیل کو رکھ دینا۔ ایک مثال یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے یہ کہا "ان كنت الخ" زوجہ نے جواباً یہ کہا "احبك" تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں محبت کا خبر دے دینا ہی قائم مقام محبت کے ہے۔ اگر چہ قلب میں محبت ہو یا نہ ہو۔ ہر حالت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ معلوم ہونا ایک امر دشوار ہے کہ قلب میں محبت ہے واقعۃً یا نہیں ہے۔ اب صرف اس اخبار کو اصل کا درجہ دے دیا گیا کیونکہ محبت ایک باطنی امر ہے البتہ یہ خبر دینا (جو کہ قائم مقام ہے) فقط مجلس ہی پر موقوف ہے کیونکہ یہ اختیار دیئے جانے کے مشابہ ہے اور اختیار صرف مجلس پر ہی موقوف ہوا کرتا ہے۔

والثالث: الشرط، وهو ما يتعلّق به الوجود دون الوجوب، احترز به عن العلّة، وينبغي أن يُزاد عليه قوله: ويكون خارجًا عن ماهيته ليخرج به الجزء، هكذا قيل. وهو خمسة بالاستقراء، الأول: شرط محض لا يكون له تأثير في الحكم، بل يتوقّف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلّق به في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق. والثاني: شرط هو في حكم العلل في حق إضافة الحكم إليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق، فإنه شرط لتلف مايُتلف بالسقوط فيه؛ لأن العلّة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل إلى السفل، ولكن الأرض كانت مانعة ماسكة، وحفر البئر إزالة المانع، ورفع المانع من قبيل الشروط، والمشي سبب محض ليس بعلة له، فأقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلّة في حقّ الضمان إذا حفر في غير ملكه، وأما إن حفر في ملكه أو ألقى الإنسان نفسه عمدًا في البئر، فحينئذٍ لا ضمان على الحافر أصلاً. وشقّ الزق، فإنه شرط لسيلان ما فيه؛ إذ الزق كان مانعًا، وإزالته شرط، والعلة هي كونه مائعًا لا يصلح

أن يُضاف الحكم إليه؛ إذ هو أمر جِبلّي للشيء خُلق عليه، فأضيف إلى الشرط، ويكون صاحب الشرط ضامنًا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق أيضًا.

(ترجمه وتشریح) :۔ والثالث الخ:۔ احکام کی بحث ثانی (مما یتعلق به الاحکام) کی تیسری قسم شرط ہے، شرط سے مراد ہے ''ہر وہ شئی کہ جس پر کسی شئی کے موجود ہونے کا تعلق اس سے وابستہ ہو'' اس سے وجوب شئی کا تعلق نہ ہو۔ اس قید "دون الوجوب" سے احتراز کرتا ہے علت سے کیونکہ علت سے وجوب شئی کا تعلق ہوا کرتا ہے۔ (جس کی تفصیل گزر چکی) شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں یہ جملہ اور بھی زائد کر دیا جائے "ویکون خارجا عن ماهیة" تا کہ اس قید سے جزء شئی نکل جائے اس وجہ سے کہ کسی شئی کا جزء وہ ہوتا ہے کہ کل کا وجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ کذا قیل شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے تعریف میں اس کو زائد کیا ہے۔

(فائدہ) اس تعریف سے علت اور شرط کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے فافهم۔

وهو خمسة الخ:۔ دلیل استقرائی کے ساتھ اس کی پانچ اقسام ہیں۔ (۱) شرط محض، اس نوع کی حکم میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی بلکہ اس شرط (قسم اول) پر علت کا منعقد ہونا موقوف ہوا کرتا ہے، مثال ان دخلت الدار فانت طالق اس میں طلاق کے واقع ہونے کی نسبت دخول دار کی جانب ہے تو اس پر وقوع طلاق موقوف ہے، متعلق ہے، وقوع طلاق ہونے میں کوئی موثر نہیں ہے۔

والثانی الخ:۔ ایسی شرط جو کہ علل کے حکم میں ہو کہ شرط کی جانب حکم کی اضافت ہونے کے حق میں اور اس کے مالک پر ضمان کے واجب ہونے کے حق میں مثال راستہ میں کنواں کھودنا اس کنویں میں گر جانے سے کسی جان کا ہلاک ہونا۔ اس کیلئے شرط ہے کنویں کی کھدائی۔ **سوال** یہ علت مستقلاً کیوں نہیں، شرط کیوں ہے؟ اس کا **جواب** شارح لان الخ سے اس طرح دیتے ہیں کہ حقیقت میں علت وہ ثقل ہے۔ اس وجہ سے کہ ثقیل طبیعت میلان کرتی ہے اسفل کی جانب مگر چونکہ ارض (کھدائی نہ ہونے سے قبل) مانع بنی ہوئی تھی اور رکاوٹ ڈالنے والی تھی گرنے سے، نیز پکڑے ہوئے تھی، جب کنویں کی کھدائی کی گئی تو یہ مانع ختم ہو گیا جو کہ شرط کے درجہ میں ہے اور شئی محض سبب کا درجہ رکھتی ہے اس کیلئے علت نہیں۔ پس حفر بیر کو جو کہ شرط ہے علت کی جگہ رکھ دیا گیا ضمان کے حق میں، جبکہ یہ حفر بیر دوسرے کی ملکیت میں ہوا ہو اور اگر اپنی ملکیت میں ہوئی ہے اور اسی طرح خود بخود کسی شخص نے اپنے نفس کو کنوئیں میں ڈال دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں ضمان حافر پر نہ ہوگا۔ مشک کا پھاڑ دینا، یہ شرط ہے اس شئی کے ضائع ہو جانے کیلئے جو شئی اس میں موجود تھی جب پھاڑ دیا گیا تو رکاوٹ اور مانع اس شئی کے ہلاک ہونے سے باقی نہ رہا اس اعتبار سے وہ شرط کے درجہ میں ہے اور علت اس کا مانع ہونا ہے۔ لہٰذا یہ اس کیلئے مناسب نہیں کہ حکم کی اضافت اس جانب ہو سکے اس وجہ سے کہ اس کا مانع ہونا ایک امر جبلی ہے جس پر اس کی تخلیق ہوئی ہے۔ لہٰذا حکم کی اضافت شرط کی جانب کر دی گئی اور صاحب شرط ضامن ہوگا اس مال کے ضائع ہونے کا اور مشک کے خراب ہونے کا۔

والثالث: شرط له حكم الأسباب، وهو الشرط الذي يتخلّل بينه وبين المشروط فعلُ فاعل مختار، لا يكون ذلك الفعل منسوبًا إلى ذلك الشرط، ويكون ذلك الشرط سابقًا على ذلك الفعل، واحترز به عمّا إذا تخلّل فعلُ فاعل طبيعي كحفر البئر، فإنه في حكم العلل، وعما إذا كان ذلك الفعل منسوبًا إلى ذلك الشرط كفتح باب قفص

الطير؛ إذ طيرانه منسوب إلى الفتح، فإنه أيضًا في حكم العلل عند محمد حتى يضمن الفاتح عنده خلافًا لهما، وعمّا إذا لم يكن الشرط سابقًا على العلّة كدخول الدار في قوله: أنت طالق إن دخلت الدار؛ إذ هو مؤخّر عن تكلّم قوله: أنت طالق فإنه شرط محض داخل في القسم الأول. كما إذا حلّ قيد عبد فأَبق، فإنه شرط للإباق؛ إذ القيد كان مانعًا، فإزالته شرط، ولكن تخلّل بينه وبين الإباق فعلُ فاعل المختار وهو العبد، وليس هذا الفعل منسوبًا إلى الشرط؛ إذ لا يلزم أن يكون كل ما يحلّ القيد آبق ألبتة. وقد تقدّم هذا الحلّ على الإباق، فهو في حكم الأسباب، فلهذا لا يضمن الحالّ قيمة العبد، بخلاف ما إذا أمر العبد بالإباق حيث يضمن الآمر وإن اعترض فعلُ فاعل مختار؛ لأن الأمر بالإباق استعمال له، فإذا أبق بأمره فكأنّه غصبه بالاستعمال، بخلاف ما إذا كانت الواسطة المتخلّلة مضافة إلى السبب، فإنه يضمن صاحب السبب كَسوق الدابة وقودها؛ إذ فعل الدابة وهو التلف مضاف إلى السائق والقائد؛ فيضمنان ما تلف بها.

(ترجمہ وتشریح):۔اور تیسری قسم شرط کی وہ ہے جس کیلئے اسباب کا حکم ہو اور یہ وہ شرط ہے کہ اس شرط اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل واقع ہو (اور) یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب نہ ہو اور یہ شرط اس فعل سے پہلے واقع ہو رہی ہو۔مختار کی قید سے طبعی فعل خارج کرنا ہے مثال حفر بیر۔یعنی کنویں کی کھدائی، یہ مثال اس فعل کی ہے جو کہ شرط اور مشروط کے درمیان واقع ہو کہ اس کنویں میں کوئی شخص گر جائے۔یہ گر جانا فعل طبعی ہے خلقی ہے، یعنی ایک ثقیل شی نیچے کی جانب گر جاتی ہے۔پس یہ شرط (مذکورہ صورت کے ساتھ) علل کے حکم میں ہے۔وعما کا عطف ماقبل کے عما اذا تخلل الخ پر ہو رہا ہے اور اگر یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب ہو تو بھی علل کے حکم میں ہے، مثلاً پرندہ کے پنجرہ کے دروازہ کو کھول دینا تا کہ وہ اڑ جائے تو امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک دروازہ کھولنے والا ضامن ہوگا پرندہ کی قیمت کا حضرات شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ پرندہ کا اڑنا لوازم فتح میں سے نہیں ہے۔وعما اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اگر علت سے پہلے شرط نہ ہو تو یہ شرط محض کے درجہ میں ہے جو کہ قسم اول میں داخل ہے مثلاً شوہر کا قول "انت طالق الخ" میں دخول دار شرط ضروری ہے مگر سابق نہیں بلکہ انت طالق کے بعد واقع ہوتی ہے۔کما الخ یہ مثال ہے کہ شرط میں سببیت کے معنی ہونے کی وجہ سے سبب کے حکم میں ہے مقید غلام کی بندش کھول دی گئی جس سے کہ وہ بھاگ گیا۔پس معلوم ہوا کہ یہ بندش کا کھول دینا غلام کے بھاگنے کیلئے شرط ہے کیونکہ قید مانع بنی ہوئی تھی غلام کے بھاگنے کیلئے اس کا زائل ہونا شرط ہے لیکن اس شرط اور مشروط (اباق) کے درمیان فاعل مختار کا فعل ہے اور وہ فاعل مختار غلام ہے جس کی نسبت شرط کی جانب نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر لازم نہیں ہے کہ ہر قید کے اٹھ جانے سے یہ ضروری ہے کہ مقید بھاگ ہی جائے گا حالانکہ اس اباق سے قبل قید کا اٹھ جانا متحقق ہو چکا جو کہ اسباب کے حکم میں ہے اسی وجہ سے قید اٹھانے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوتا۔البتہ اگر کسی شخص نے غلام کو بھاگنے کا امر کیا ہو تو وہ آمر قیمت کا ضامن ہوگا۔اگرچہ اس میں فاعل مختار (غلام) کا فعل درمیان میں واقع ہوا ہے۔ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بھاگنے کا امر اس کا اپنا استعمال کرنا ہے لہٰذا جب اس کے امر سے غلام بھاگا ہے تو گویا کہ اس آمر نے اس غلام کو غصب کر لیا ہے (بذات خود) استعمال کے ذریعہ بخلاف

اس صورت سے کہ واسطہ جو کہ درمیان میں واقع ہوا ہے اس کی اضافت سبب کی جانب ہو تو اب صاحب سبب ضامن ہوگا چنانچہ دابہ (سواری، جانور) کے سوق اور قود میں اس وجہ سے کہ دابہ کا فعل کہ اس نے کسی شئی کو ہلاک کر دیا ہو اور وہ منسوب ہوتا ہے سائق اور قائد کی جانب۔ لہٰذا جو شئی ان کی وجہ سے ضائع ہوئی وہ ضامن ہوں گے۔

والرابع: شرط اسمًا، لا حكمًا كأوّل الشرطين في حكم تعلّق بهما كقوله لامرأته: إن دخلت هذه الدارَ فهذه الدارَ فأنت طالق، فإنّ دخول الدار الذي يوجد أولاً يكون شرطًا اسمًا، لا حكمًا؛ إذ الحكم مضاف إلى آخر الشرطين وجودًا، فهو شرطه اسمًا وحكمًا من جميع الوجوه، فلو وجد الشرطان في الملك بأن بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك أنه ينزل الجزاء، وإن لم يوجد في الملك أو وجد الأول في الملك دون الثاني فلاشك أنه لا ينزل الجزاء، وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها الزوجُ فدخلت الدار الأولى، ثم تزوّجها، فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء ، وتطلّق عندنا؛ لأن المدار على آخر الشرطين، والملك إنما يحتاج إليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء، وأما في ما بين ذلك فلا، وعند زفر لا تطلّق؛ لأنه يقيس الشرط الآخر على الأول؛ إذ لو كان الأول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه.

(ترجمہ وتشریح):۔ شرط کی قسم رابع وہ ہے کہ شرط ہو اسماً حکماً نہ ہو۔ یعنی صورت کے اعتبار سے تو شرط ہو کہ اس میں شرط کے الفاظ اور اس کا صیغہ پایا جا رہا ہے یا یہ کہ اس صیغہ کی دلالت شرط پر ہونے کی وجہ سے اس کو اسماً شرط قرار دیا گیا ہو اور حکماً نہیں کہ وہ شرط اس نوع کی نہیں جس کے متصل مشروط ہو۔ اب یہ شرط مجازاً شرط سے موسوم ہوگی جیسا کہ دو شرطوں میں سے پہلی شرط دونوں شرطوں کے ساتھ تعلق (قائم) ہونے کے حکم میں ہے۔ مثلاً زوج کا قول اپنی زوجہ کیلئے "ان دخلت الدار الخ" اس میں دو شرطیں ہیں اول شرط ھذہ الدار اور دوسری شرط فھذہ الدار، پس دخول دار جو کہ اولاً پائی گئی ہے وہ شرط اسماً ہے حکماً نہیں۔ اس وجہ سے حکم (یعنی طلاق کے واقع ہونے کی) اضافت دونوں شرطوں میں سے آخر شرط کی جانب مضاف ہے من حیث الوجود جو کہ اس کی شرط ہے من حیث الاسم بھی اور من حیث الحکم بھی تمام وجوہات میں سے۔ پس اگر ملک کے موجود رہتے ہوئے (کہ زوجہ منکوحہ ہو) دونوں شرطیں نہ پائی جاتیں تو بلاشبہ جزاء واقع ہو جائے گی اور اگر ملک کی صورت میں دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا اول شرط پائی جائے دوسری شرط نہ موجود ہو۔ بایں صورت کہ زوج نے منکوحہ کو بائنہ کر دیا اس کے بعد وہ زوجہ دار اولی میں داخل ہوئی۔ اس کے بعد اس سے نکاح کر لیا۔ بعد ازاں دوسرے مکان میں داخل ہوگئی، جزاء واقع ہوگئی۔ یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔ احناف کے نزدیک اس وجہ سے کہ حکم کا مدار دونوں شرطوں میں سے آخری شرط پر ہے اور ملک نکاح اس حکم کیلئے ضروری ہوتی ہے تعلیق کے وقت اور جزاء کے ثابت ہونے کے وقت اور ان دونوں کے مابین ملک نکاح ضروری نہیں۔ حضرت امام زفر کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے آخری شرط کو اول شرط پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ اول شرط اگر ملک (نکاح) میں پائی جائے اور دوسری شرط ملک نکاح میں نہ پائی جائے یا اس کے برعکس ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

والخامس: شرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة، وقد عدّوا هذا تارةً في الشرط وتارةً في العلامة على ما سيجيء، ولذا لم يعدّه صاحب التوضيح من هذه الأقسام، ثم أنهم بيّنوا ضابطةً يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال: إنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وفيه تنبيه على أن صيغة الشرط لا ينفكّ عن معنى الشرط قط. أو دلالته، وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله: المرأة التي أتزوّجها طالق ثلاثًا، فإنه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة، أي الامرأة الغير المعيّنة بالإشارة، لا النكرة النحوية؛ إذ هي معرّفة باللام، فلما دخل وصف التزوّج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط، فصار كأنه قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعيّن بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوّج فهي طالق. لما صلح دلالة على الشرط؛ لأن الوصف في الحاضر لغو؛ إذ الإشارة أبلغ في التعريف من الوصف، فكأنه قال: هذه المرأة طالق؛ فيلغو في الأجنبيّة. ونص الشرط يجمع الوجهين. أي المعين وغير المعين، حتى لو قال: إن تزوّجت امرأة فهي طالق أو إن تزوّجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين.

(ترجمه وتشریح):۔شرط کی پانچویں قسم! وہ شرط ہے جو کہ خالص علامت کے مثل ہو (کہ اس کے ساتھ وجود کا کوئی تعلق نہ ہو جس سے کہ وہ شرط کے درجہ میں ہو اور نہ وہ علت کے درجہ میں ہو، جس سے وجوب ثابت ہو سکے بلکہ وہ علامت کا کام دے کہ اس کے ذریعہ حکم کے وجود کو معلوم کیا جا سکے) مثلاً زنا میں احصان، جو کہ رجم کیلئے شرط ہے لیکن علامت کے معنی میں ہے جس کو علماء بعض مرتبہ علامت میں شمار کرتے ہیں اور بعض اوقات شرط میں جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے یہی وجہ ہے کہ صاحب توضیح نے اس نوع کو شرط کی اقسام میں شمار نہیں کیا ہے، اس کے بعد علماء نے ایک ضابطہ اور قاعدہ بیان فرمایا ہے جس سے کہ شرط کے معنی میں جو شئ ہو ان کے درمیان فرق معلوم ہو جائے۔ چنانچہ علماء نے بیان فرمایا ہے کہ شرط کو معلوم کیا جا سکتا ہے شرط کے صیغہ "لفظ" سے مثلاً حروف شرط میں قائل کا قول "ان دخلت الدار فانت طالق" عبارت بالا میں انما کلمہ حصر ہے جس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صیغہ شرط شرط کے معنی سے جدا نہیں ہو سکتے (اور شرط کے معنی ہیں شرط کے موجود ہونے پر حکم کا موجود ہونا)

او دلالۃ الخ:۔ یہ وہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو۔ او الخ یعنی یا کلام دلالت کرے تعلیق پر کہ اس کلام کی دلالت سے یہ معلوم ہو کہ شرط کا مفہوم اس کلام میں موجود ہے۔ مثال ایک شخص نے غیر معینہ عورت کیلئے یہ کہا: "جس عورت سے میں نکاح کروں اس کو تین طلاق" اس شخص کا یہ کلام دلالۃ شرط کے معنی میں ہے (اس وجہ سے کہ تعلیق کا مفہوم اس کلام میں ہے) کیونکہ وصف نکاح واقع ہوا ہے نکرہ میں (جو کہ غیر معینہ عورت ہے) اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وصف تزوج نکرہ میں داخل ہو جو کہ غائب میں معتبر ہوا کرتا ہے وہ دلالۃ شرط کے مفہوم کی صلاحیت رکھتا ہے، اب گویا کہ قائل مذکور نے وہ کلام اس طرح ادا کیا تھا: "ان تزوجت امراۃ فهي طالق" اور اگر وصف تزوج معین میں واقع ہو مثلاً اس طرح سے کہا جائے "هذه المرأة اللتي الخ"

یہ عورت کہ اس سے اگر میں نکاح کروں پس وہ طلاق والی ہے تو اب یہ کلام شرط کے مفہوم پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس وجہ سے کہ وصف تزوج حاضر میں لغو ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اشارہ کرنا زیادہ بلیغ اور بہتر ہوتا ہے معروف کرنے کیلئے وصف کے بالمقابل اب اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ قائل نے اس طرح کہا ہے "هذه المرأة طالق" کہ یہ کلام ایک اجنبیہ کے حق میں لغو ہوگا جبکہ وہ اس کی ابھی منکوحہ ہی نہیں (اور شرط کے معنی پر دال نہیں) تو یہ طلاق دینا بیکار ہونا ہی ہے۔

ونص الشرط الخ:۔ اور اگر شرط صراحۃً پائی گئی (اور اس صورت سے ہو کہ دونوں صورتوں پر دلالت کرے) تو معین اور غیر معین دونوں صورتوں کو جمع کر دے گی چنانچہ اگر کسی شخص نے کہا "ان تزوجت امرأة الخ" غیر معینہ والی صورت یا اس طرح کہا "ان تزوجت الخ" معین والی صورت تو ان دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جو عبارت واضح اور صراحۃً ہوگی وہ اپنے معنیٰ پر دلالت کرے گی یعنی جب صراحۃً شرط پائی گئی تو اس کا حکم مرتب ہوگا۔

والرابع: العلامة، وهي ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلّق به وجوب ولا وجود، فقوله: ما يعرّف الوجود احتراز عن السبب؛ إذ هو مُفضٍ لا معرّف، وقوله: من غير أن يتعلّق به وجوب احتراز عن العلة، ولا وجود احتراز عن الشرط كالإحصان في باب الزنا، فإنه علامة للرجم، وهو عبارة عن كون الزاني حرًّا مسلمًا مكلّفًا وطئ بنكاح صحيح مرّةً، فالتكليف شرط في سائر الأحكام، والحرية لتكميل العقوبة، وإنما العمدة ههنا هي الإسلام، والوطئ بالنكاح الصحيح، وإنما جعلناه علامةً لا شرطًا؛ لأن الزنا إذا تحقّق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على إحصان يحدث بعده؛ إذ لو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، وعدم كونه علةً وسببًا ظاهر، فعلم أنه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبًا للرجم، وهو معنى كونه علامة، وهذا عند بعض المتأخرين، ومختار الأكثر أنه شرط لوجوب الرجم؛ لأن الشرط ما يتوقّف عليه وجود الحكم والإحصان بهذه المثابة؛ إذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب.

(ترجمہ وتشریح):۔ بحث احکام کی قسم ثانی (مایتعلق به الاحکام) کی قسم چہارم! العلامة الخ علامت وہ شی ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شی کے وجود کو معلوم کیا جاتا ہے۔ (البتہ) اس شی (علامت) کے ساتھ نہ وجوب کا تعلق ہوتا ہے اور نہ وجود کا۔ الوجود یعنی حکم کے موجود ہونے کا۔ بہ کی ضمیر راجع ہے ما کی جانب، مصنف کی عبارت مایعرف الوجود سبب سے بچاؤ کرنے کی وجہ لائی گئی ہے۔ اس وجہ سے کہ سبب حکم کیلئے ذریعہ بنتی ہے معرف نہیں۔ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت من غير ان يتعلق به وجوب علت سے بچاؤ کی غرض سے لائی گئی ہے اور عبارت ولا جود شرط سے نکالنے کیلئے ہے۔ کالاحصان الخ زنا کے باب میں رجم ثابت کرنے کیلئے زانی کا محصن ہونا علامت کا درجہ رکھتا ہے رجم کے حکم کیلئے محصن کی تعریف هو عبارة عن الخ یعنی وہ زانی آزاد، مسلمان، مکلف اور شادی شدہ ہو۔ جس نے ایک مرتبہ وطی بھی کر لی ہو، مکلف یعنی عاقل، بالغ ہونا جو کہ تمام احکام میں شرط ہے۔ آزاد ہونا سزاء کو کامل کرنے کیلئے ہے اور خاص شرط محصن کیلئے مسلمان ہونا ہے۔ ههنا یعنی احصان کی خصوصی شرط میں اور وطی کرنا نکاح صحیح کے ساتھ۔ وانما الخ محصن ہونا علامت ہے، شرط نہیں اس وجہ سے کہ زنا جب متحقق ہو گیا تو اب

اس زنا کا انعقاد موقوف نہ ہوگا بطور علت کے رجم کو ثابت کرنے کے حق میں اس احصان پر جو کہ زنا کے بعد حادث ہوا ہو کیونکہ زنا کے بعد احصان کے حادث ہونے کی صورت میں رجم کا حکم موجود نہ ہوگا اور احصان کو علت اور سبب کا درجہ نہ دیا جانا ظاہر ہے (یعنی چونکہ احصان رجم کیلئے مؤثر نہیں اور نہ رجم کی جانب مفضی ہے)

فعلم الخ:۔ اس تفصیل وتوضیح سے یہ معلوم ہوگیا کہ زانی کا محصن ہونا، زانی کی حالت کو بیان کرتا ہے کہ جس وقت وہ زنا کرے اس وقت وہ حالت احصان پر ہو جس سے کہ رجم ثابت ہو سکے اور یہ علامت کے مفہوم کو لئے ہوئے ہے، یہ تفصیل بعض متاخرین علماء کے نزدیک ہے اور اکثر متاخرین علماء کے نزدیک جو قول مختار ہے وہ یہ ہے کہ احصان شرط ہے رجم کے وجوب کو ثابت کرنے کیلئے کیونکہ شرط کی تعریف یہ ہے کہ "اس پر حکم کا موجود ہونا موقوف ہوتا ہے" اور اس مقام پر احصان بھی اس درجہ میں ہے کیونکہ محض زنا رجم کو ثابت نہیں کرتا جب تک زانی محصن نہ ہو جس طرح محض چوری قطع ید کو ثابت نہیں کرتی جب تک اس کا نصاب نہ ہو۔

حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال، تفريع على كون الإحصان علامةً لا شرطًا، يعني إذا رجع شهود الإحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال أى سواء رجعوا وحدهم أو مع شهود الزنا أيضًا؛ لأنه علامة لا يتعلّق بها وجوب ولا وجود، ولا يجوز إضافة الحكم إليه، بخلاف ماإذا اجتمع شهود الشرط والعلة بأن شهد اثنان بقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وشهد اثنان بدخول الدار، ثم رجع شهود الشرط وحدهم، فإنهم يضمنون عند بعض المشايخ؛ لأن الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذّر إضافة الحكم إليها لتعلق الوجود، به وثبوت التعدّى منهم، وهو مختار فخر الإسلام، وعند شمس الأئمة: لا ضمان عليهم قياسًا على شهود الإحصان، وإن رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعًا، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأنهم صاحب علّة، فلا يضاف التلف إلى شهود الشرط مع وجودهم، وعند زفر شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابًا إلى أنه شرط، والجواب: أن الإحصان علامة لا تصلح للخلافة، ولئن سلّمنا أنه شرط فلا يجوز إضافة الحكم إليه؛ لأن شهود العلة وهى الزنا صالحة للإضافة؛ فلم يبق للشرط اعتبار؛ إذلا اعتبار للخلف عند إمكان العمل بالأصل.

(ترجمہ وتشریح):۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس امر کی فرع بیان کرتے ہیں کہ محصن ہونا علامت ہے شرط نہیں تا کہ مسئلہ واضح ہو جائے، حتی الخ احصان کے گواہوں نے رجم کے بعد اگر رجوع کرلیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔ بحال یعنی یہ رجوع کرنا کسی بھی حالت میں ہو یعنی صرف احصان کے ہی گواہوں نے رجوع کیا ہو یا اصل زنا کے گواہوں کے رجوع کرنے کے ساتھ ان گواہوں نے بھی رجوع کرلیا ہو، بہر دو صورت دیت کا ضمان احصان کے گواہوں پر نہ ہوگا کیونکہ احصان کا درجہ علامت کا ہے جس پر حکم موقوف نہیں ہوا کرتا نہ وجوباً اور نہ وجوداً اور نہ اس کی جانب (علت) حکم کی اضافت ہوا کرتی ہے۔

بخلاف اس صورت کے کہ شرط اور علت کے گواہ اگر جمع ہو جائیں بایں طور کہ ان دونوں نے شہادت دی کہ زوج نے طلاق کو اس

مشروط کلام کے ساتھ معلق کیا تھا "ان دخلت الدار الخ" اور دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ زوجہ داخل ہوگئی یعنی شرط پائی گئی۔ یعنی دونوں جگہ دو دو افراد نے شہادت دی ہے۔ اس کے بعد صرف شرط کے گواہوں نے رجوع عن الشہادت کرلیا ہے تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ گواہ ضامن ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ شرط میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ علت کے قائم مقام بن جائے۔ اس وقت جبکہ حکم کی اضافت علت کی جانب نہیں ہوسکتی کیونکہ حکم کے موجود ہونے کا تعلق اس شرط کے ساتھ ہے اور یہ ثابت ہوگیا کہ تعدی ان گواہوں کی جانب سے ہوئی ہے۔ یہ قول فخر الاسلام رحمۃ اللہ کا مختار ہے۔ علامہ شمس الائمہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ان گواہوں پر ضمان نہ ہوگا ان کا قیاس احصان کے گواہوں پر ہے۔

وان الخ:۔ اور اگر قسم اور شرط کے سب ہی گواہوں نے اجتماعی صورت میں شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان صرف یمین کے گواہوں پر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ یہ گواہ صاحب علت ہیں اور نقصان وہلاکت کی اضافت شرط کے گواہوں کی جانب نہیں ہوسکے گی حالانکہ یہ گواہ موجود ہیں رجوع کرنے میں وعند زفر الخ بخلاف حضرت امام زفر رحمۃ اللہ کے کہ اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کرلیا ہے تو وہ مرجوع کی دیت کے ضامن ہوں گے اس وجہ سے کہ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک احصان شرط ہے۔ **الجواب:**۔ احصان علامت ہے شرط نہیں اور جب وہ علامت ہے تو وہ قائم مقامی کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اگر ہم اس کا شرط ہونا تسلیم بھی کرلیں تو پھر بھی اس کی جانب حکم کی اضافت کرنا جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ علت کے گواہ (اور علت زنا ہے رجم کے حکم کیلئے) اضافت کیلئے صالح ہیں یعنی حکم کی اضافت اس جانب ہوسکتی ہے جب وہ اضافت کی صلاحیت رکھتا ہے تو اب وہ شرط کیلئے معتبر نہ رہا یعنی اب وہ شرط نہیں بن سکتا کیونکہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے تو نائب کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوگیا کہ احصان علامت ہی ہے شرط نہیں ہے۔

ولمّا فرغ عن بيان متعلّقات الأحكام شرع في بيان أهلية المحكوم عليه وهو المكلّف. ولمّا كان من المعلوم أن أهليته لا تكون بدون العقل، فلذا بدأ بذكر العقل، فقال: والعقل معتبر لإثبات الأهلية؛ إذ لا يفهم الخطاب بدونه، وخطاب مَن لا يفهم قبيح، وقد مرّ تفسيره في السنة، وأنه خلق متفاوتًا، فالأكثر منهم عقلاً الأنبياء عليهم السلام والأولياء، ثم العلماء والحكماء، ثم العوام والأمراء، ثم الرساتيق والنساء، وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة، فقد يوازي ألف منهم بواحد، وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير، ولكن أقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل، واختلفوا في اعتباره وعدمه، فقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل، فلا يفهم حسن شيء وقبحه وإيجابه وتحريمه به، ولا يصحّ إيمان صبي عاقل؛ لعدم ورود الشرع به، وهو قول الشافعي، واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه، ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية؛ لأن العلل الشرعية أمارات ليست موجبة لذاتها، والعلل العقلية موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل. فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا

يـدركـه الـعـقـل مثـل رؤية الـلّـه تعالى، وعذاب القبر، والميزان، والصراط وعامة أحوال الآخـرة، وتـمسّـكوا في ذلک بقصة إبراهيم حيث قال لأبيه: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي؛ لأنه قال: أراک، ولم يقل: أوحي إليَّ.

﴿اہلیت کی بحث﴾

(ترجمہ وتشریح):۔متعلقات احکام کی بحث سے فراغت کے بعد محکوم علیہ جس کو مکلف سے تعبیر کرتے ہیں کی بحث شروع فرمارہے ہیں اور یہ ایک معروف حقیقت ہے کہ عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوا کرتی اس وجہ سے عقل کی بحث سے ہی ابتداء کی گئی۔

فصل:۔اہلیت کے بیان میں اور عقل معتبر ہے اہلیت کو ثابت کرنے کیلئے کیونکہ بغیر عقل کے خطاب (فرمان اور احکام) سمجھ میں نہیں آسکتا اور جو شخص خطاب کو نہیں سمجھ سکتا وہ قبیح اور ناقص ہے۔سنت کی بحث کے ضمن میں عقل کی تفسیر معلوم ہو چکی لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہ رہی عقل اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے جو کہ انسان کے اندر متفاوت درجہ رکھتی ہے قوت اور ضعف کے اعتبار سے۔

انسانوں میں سے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی عقل سب سے اکمل ہے۔اس کے بعد اولیاء کرام کی اس کے بعد علماء حکماء کی، اس کے بعد عوام اور امراء، اس کے بعد دیہاتی (اعرابی) کی اور اس کے بعد عورتوں کی اور ان میں سے ہر ایک کی عقلوں کے درجات بھی متفاوت ہیں۔چنانچہ بعض عاقل ایسے ہوتے ہیں کہ ایک عقلمند ایک ہزار عقلاء کا مقابلہ کرتا ہے اور بہت سی مرتبہ (اس کا مشاہدہ ہوا ہے کہ) ایک کم عمر بچہ اپنی عقل سے درپیش معاملہ سے نکل آتا ہے کہ اس کے بالمقابل بڑی عمر کا شخص اس سے عاجز رہ جاتا ہے۔البتہ شریعت نے اعتدال عقل کو مدار تکلیف تسلیم کیا ہے علماء کا عقل کے اعتبار اور عدم اعتبار میں اختلاف ہے۔جس کی تفصیل مصنف رحمۃ اللہ فرماتے ہوئے ارقام کرتے ہیں۔فقالت الخ متکلمین اشعریہ فرماتے ہیں بغیر سماع کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔یعنی احکام کی معرفت کیلئے عقل کے ساتھ شارع سے مشروع احکام کی سماعت ضروری ہے اور جب کوئی امر مشروع ہے اور وہ شارع سے مسموع ہے تو اب اس کا اعتبار ہوگا بغیر عقل کے بھی۔اس عبارت متن کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شی کے حسن اور قبیح ہونے اور واجب یا حرام ہونے کو عقل سے ہی سمجھنا کافی نہ ہوگا کہ اگر عقل کسی شی کے حسن کو تسلیم نہ کرے، قباحت کو تسلیم نہ کرے حرمت یا وجوب کو نہ سمجھ سکے تو اس کو کالعدم قرار دے دیا جائے گا ایسا نہیں اگر کوئی امر مشروع ہے شارع سے مسموع ہے تو اب اس کا اعتبار ہوگا خواہ کسی کی عقل اس کو قبول کرتی ہو یا قبول نہ کرتی ہو یہ کہا جائے گا کہ اس کی عقل میں ضرور قصور ہے جو اس کے فہم سے قاصر ہے، عقلمند بچہ (جو کہ ابھی نابالغ ہے) کا ایمان صحیح نہیں اس وجہ سے کہ شارع رحمۃ اللہ نے اس کو مکلف نہیں کیا یہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کا قول ہے اور اس آیت "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" سے استدلال کرتے ہیں۔

دوسرا قول! معتزلہ کی رائے ہے کہ عقل کا درجہ علت موجبہ کا ہے جس کو عقل حسن قرار دے وہ ثابت اور جس کو عقل قبیح قرار دیدے وہ حرام (غیر مباح) اور یہ حکم قطعی ہے اور ثابت شدہ ہے۔اس وجہ سے کہ عقل علل شرعیہ پر فوقیت رکھتی ہے کیونکہ علل شرعیہ محض علامات ونشانات ہیں فی نفسہ واجب کرنے والی اور ثابت کرنے والی نہیں ہوا کرتیں اب اس کا حاصل یہ ہوا کہ (عقائد میں سے) جس امر کو عقل ادراک نہ کر سکتی ہو وہ دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہو سکتی۔(معتزلہ کے نزدیک) مثلاً رویت

باری تعالیٰ، عذاب قبر، یوم الحساب میں میزان عمل، پل صراط اور آخرت کے وہ عام حالات جن کی نصوص میں خبر دی گئی ہے اور ان کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں جو آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے۔ "اِنِّیْ اَرَاكَ وَقَوْمَكَ الخ" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ ارشاد محض عقل سے ہی فرمایا تھا۔ اس وقت تک وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس وجہ سے کہ اگر وحی کی بنیاد پر فرماتے تو اس طرح فرماتے اوحی الی۔ اگر عقل حجت نہ ہوتی تو پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ ارشاد کیسے درست ہوسکتا تھا جب کہ حجت ہے اور موجب ہے تب ہی اس کو درست تسلیم کیا گیا اور قرآن کریم میں باری تعالیٰ نے اس کو نقل فرمایا ہے۔

وقالوا: لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الإيمان، والصبي العاقل مكلّف بالإيمان لأجل عقله وإن لم يرد عليه السمع، ومن لم تبلغه الدعوة بأن نشأ على شاهق الجبل إذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا كان من أهل النار لوجوب الإيمان بمجرّد العقل، وأمّا في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة. وهذا مروي عن أبي حنيفة، وعن الشيخ أبي منصور أيضًا، وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة إلا في التخريج، وهو: أن العقل موجب عندهم ومعرّف عندنا، ولكن الصحيح من قول الشيخ أبي منصور، ومذهب أبي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله: نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلّف بمجرّد العقل، فإذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا كان معذورًا؛ إذ لم يصادف يتمكّن فيها من التأمّل والاستدلال، وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورًا وإن لم تبلغه الدعوة؛ لأن الإمهال وإدراك مدة التأمّل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة، وليس على حدّ الإمهال دليل يعتمد عليه؛ لأنه يختلف باختلاف الأشخاص، فربّ عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي غيره، فيفوّض تقديره إلى الله تعالى، وقيل: إنه مقدّر بثلاثة أيام اعتبارًا بإمهال المرتد، وهو ضعيف.

(ترجمہ وتشریح):۔ اور معتزلہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص جو کہ عقل رکھتا ہے (خواہ چھوٹا ہو یا بڑا) طلب حق کے واقف ہونے کیلئے اور ایمان کے ترک کرنے کی تو یہ شخص معذور نہیں۔ یعنی جب وہ اس امر کو بذریعہ عقل ادراک کرتا ہے کہ حق کی طلب کرنا ضروری ہے اور وہ ایمان جیسی دولت کو ترک کئے ہوئے ہے تو ایسا شخص مکلف ہے معذور نہیں اور عقلمند بچہ ایمان کا مکلف ہے اپنی عقل کی وجہ سے اگرچہ اس پر سماع وارد نہ ہوا ہو۔ یعنی وہ ایمان کے امر کو سن نہیں سکا۔ جبکہ عقل اس کے پاس ہے تو تکلیف کیلئے یہ کافی ہے اور وہ شخص جس کو دعوت ایمان پہنچی ہو۔ مثلاً وہ پہاڑ کی چوٹی پر پرورش پارہا ہو۔ اگر اس شخص نے ایمان اور کفر کا اعتقاد ہی نہ رکھا ہو تب بھی اہل جہنم میں سے ہے، اس وجہ سے کہ محض عقل کے ساتھ ایمان کا حاصل کرنا واجب ہے، البتہ احکام شرعیہ میں یہ شخص معذور ہوگا۔ یہاں تک کہ اس شخص پر حجت قائم ہوگی۔ (عقل ہوتے ہوئے ایمان کو حاصل کیوں نہ کیا) حضرت امام اعظم اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ تعالیٰ سے یہ تفصیل مروی ہے۔

اس مقام پر احناف اور معتزلہ کے درمیان کوئی اختلاف نہ رہا۔ البتہ تخریج وتفریع میں ضرور اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل موجب ہے احکام شرعیہ کیلئے اور احناف اور اشاعرہ کے نزدیک معرف ہے موجب نہیں کہ اصل کے

اعتبار سے تو موجب احکام کی شرع ہے اور عقل کے ذریعہ اس کا ادراک ہوتا ہے یہ قول مروی کی بنیاد پر تشریح و تفصیل تھی، اب حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کا مذہب اور شیخ ابو منصور رحمۃ اللہ کا قول صحیح وہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ اس عبارت و نحن نقول الخ سے بیان فرماتے ہیں۔ یعنی احناف اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو ایمان کی دعوت نہ پہنچی ہو وہ محض عقل کی بنیاد پر غیر مکلف ہے اگر وہ شخص نہ ایمان کا اعتقاد رکھتا ہو اور نہ کفر کا تو یہ شخص معذور ہوگا اس وجہ سے کہ یہ شخص اس زمانہ کو نہ پا سکا کہ وہ قادر ہوتا اس وقت میں غور وفکر کرنے اور دلائل کے معلوم کرنے پر (البتہ) جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مدد کی تجربہ کے ساتھ اور اس کو مہلت دی گئی تا کہ وہ انجام کار کو معلوم کر سکے اور اس کے باوجود اس نے ایمان کو حاصل نہ کیا تو وہ اب معذور نہ ہوگا۔ اگر چہ اس کے پاس ایمان کی دعوت نہ پہنچی ہو۔ اس وجہ سے کہ مہلت کا حاصل ہونا اور غور وفکر کے زمانہ کامل جانا یہ قائم مقام دعوت وتبلیغ کے ہے کہ وہ اس مدت میں خداوند قدوس کی ظاہر و باہر آیات میں نظر وفکر کرے اور غافل قلب کو بیدار کر سکے اور اس مہلت کی تعداد کس قدر ہے کتنا وقت اس کیلئے ہے؟ کوئی دلیل اس باب میں منقول نہیں، جس پر اعتماد ہو اس وجہ سے کہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتی ہیں۔ اس وجہ سے بعض عقلمند بہت کم مدت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں کہ وہ دوسرا شخص اس قلیل مدت میں نہ پا سکے گا، لہٰذا اس کی مدت اور مقدار وقت کو باری تعالیٰ پر سونپ دیا جائے گا کہ وہ ذات بخوبی جانتی ہے کہ کون شخص کس قدر وقت میں ہدایت پا سکتا ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ تین یوم کی مدت مہلت کا وقت ہے۔ قیاس کرتے ہوئے مرتد کی مہلت کی مدت پر مگر یہ قول ضعیف ہے۔

وعند الأشعرية إنْ غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورًا؛ لأن المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد، ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن؛ لأن كفره معفو، وعندنا لم يضمن وإن كان قتله حرامًا قبل الدعوة. ولا يصحّ إيمان الصبى العاقل عندهم، وعندنا يصح وإن لم يكن مكلّفًا به؛ لأن الوجوب بالخطاب، وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبى حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يُفيق، وعن النائم حتى يستيقظ. ولمّا فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الأهلية الموقوفة عليه، فقال: والأهلية نوعان: النوع الأول: أهلية وجوب، وهى بناءً على قيام الذمة، أى أهلية نفس الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، وهى عبارة عن العهد الذى عاهدنا ربّنا يوم الميثاق بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى شَهِدْنَا﴾ فلمّا أقررنا برُبوبيّته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا. والآدمى يولد وله ذمّة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضى، وما دام لم يولد كان جزء من الأم يُعتق بعتقها، ويدخل فى البيع تبعًا لها، ولم تكن ذمته صالحةً؛ لأنْ يجب عليه الحق من نفقة الأقارب وثمن المبيع الذى اشتراه الولى له وإن كانت صالحة لما يجب له من العتق والإرث، والوصية والنسب. وإذا ولد

كانت صالحة لما يجب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، وإنما المقصود أداؤه، فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ اور متکلمین اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ (وہ شخص جس کو دعوت ایمان نہ پہنچی ہو اور اس کو مہلت بھی ملی ہو مگر اس کے باوجود) اعتقاد کے حاصل کرنے میں غفلت اختیار کی ہو، یہاں تک کہ وہ مر گیا یا کفر، شرک کا وہ معتقد ہے دعوت ایمان اس کو پہنچی نہیں تو یہ معذور ہوگا (بخلاف احناف کے کہ دونوں صورتوں میں اب وہ معذور نہیں) اس وجہ سے کہ علماء اشاعرہ کے نزدیک اصل اعتبار سماع کا ہے اور وہ اس شخص کے حق میں پایا نہیں گیا، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو قتل کر دیا ہے تو وہ قاتل ضامن ہوگا، اس وجہ سے کہ اس کا کفر معاف ہے، احناف کے نزدیک قاتل ضامن نہ ہوگا، اگر چہ ایسے شخص کا قتل کرنا دعوت ایمان دینے سے قبل حرام ہے علماء اشاعرہ کے نزدیک عاقل بچہ کا ایمان صحیح نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک صحیح ہوگا اگر چہ وہ نابالغ ہونے کی وجہ سے مکلف نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ وجوب کا حکم خطاب کی صورت میں ہے اور وہ اس بچہ سے ابھی ساقط ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے "رفع القلم عن ثلث الخ" تین قسم کے افراد سے قلم مرفوع ہے۔ (۱) بچہ سے جبکہ وہ نابالغ ہو۔ (۲) دیوانہ سے جب تک وہ صحت مند نہ ہو جائے۔ (۳) سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔

ولما فرغ الخ:۔ عقل کے بیان سے فراغت کے بعد اہلیت کے بیان کو شروع کرتے ہیں کہ اہلیت عقل پر موقوف ہے۔

اہلیت کی اقسام دو ہیں: (۱) وجوب کی اہلیت (۲) ادائیگی کی اہلیت۔ اہلیت وجوب وہ ہے کہ اس پر ذمہ کا قائم بنی ہو۔ یعنی نفس وجوب کی اہلیت ثابت نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ ایسا ذمہ پایا جائے جو کہ صالح ہو وجوب احکام کیلئے (کہ وہ احکام بندہ کے حق میں مفید و نفع بخش ہوں گے اور اس کے حق میں مضر ہوں گے لہذا ضرر سے بچانے کیلئے اس کو حکم دیا گیا، **الذمہ کی تعریف وتفسیر**۔ لغوی معنی العہد اس وجہ سے کہ اس کا توڑ دینا مذموم ہے اور شرعاً اس کی تعریف یہ ہے۔ "وهي عبارة عن العهد الخ" ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ذمہ شرعاً نفس انسانی اور رقبہ انسانی ہے جس پر ذمہ داری کا بوجھ ہوتا ہے جو کہ تسمية للمحل باسم الحال کے قبیلہ میں سے ہے، یعنی حال سے محل مراد ہے۔

یوم میثاق سے مراد وہ دن ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی تمام ذریت کو ان کی پشت سے چیونٹی کی صورت میں پیدا فرمایا تھا اور اس وقت یہ اقرار لیا تھا "الست بربکم الخ" لہٰذا جب ہم نے یوم میثاق میں باری تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا ہے تو گویا کہ تمام ہی احکام مشروعہ کا جو کہ ہمارے حق میں مفید اور نفع بخش ہیں ان کا اقرار کر لیا اور ان کو تسلیم کر لیا ہے۔ والادمی الخ اور انسان جس وقت پیدا ہوتا ہے اس حالت میں کہ اس کا نفس صلاحیت رکھتا ہے وجوب کی ہر اس امر کیلئے جو کہ اس کے حق میں مفید ہے اور ہر اس امر کی جس سے بچاؤ ضروری ہے اور یہ صلاحیت درحقیقت بنی ہے اس عہد پر جو کہ بندہ اور اس کے رب کے درمیان زمانہ گزشتہ (یوم میثاق) میں ہو چکا ہے اور جب بچہ پیدا نہ ہوگا اس وقت تک وہ والدہ کا جز ہوگا۔ والدہ کی آزادگی کے ساتھ وہ جز بھی آزاد ہے اور وہ والدہ کی بیع کے ساتھ تبعاً داخل ہے اور اس کا نفس ذمہ داری کے حق میں صالح نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اقارب کا نفقہ اور بیع کی قیمت جس کو بچہ کیلئے خرید کیا ہے، واجب ہونا اس کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوگا۔ اگر چہ وہ نفس صلاحیت رکھتا ہے ایسی شی کیلئے جو اس کے حق میں نفع بخش ہوگی وہ اس کو قبول کر لے مثلاً آزادگی، وراثت کا حق، وصیت کا حق، نسب کا ثبوت (البتہ) جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس وقت وہ ہر دو کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی جو اس

کے حق میں مفید ہو اور جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو، وغیرہ الخ مگر فی نفسہ وجوب مقصود نہیں ہے کیونکہ اصل مقصود تو وجوب شدہ کی ادائیگی ہے پس جبکہ بچہ کے حق میں یہ تصور نہیں ہوسکتا کہ وہ واجب شدہ امر کو اپنے اختیار سے ادا کر سکے کیونکہ وہ عاجز ہے تو اب یہ جائز ہے کہ وجوب کو باطل کر دیا جائے کیونکہ اس کا حکم پایا نہیں گیا (حکم سے مراد ادائیگی ہے)

(**فائدہ**) احکام کی ادائیگی واجب ہے اس وقت جب کہ مسلمان ہو، اس وجہ سے کہ آخرت میں اجر و ثواب ایمان پر موقوف ہے اور اسی طرح سے عذاب سے نجات ایمان پر ہے۔ لہٰذا جب کہ کفر کی حالت میں عمل کرنا اس کیلئے کوئی فائدہ بخش نہ ہوگا تو اسپر ادائیگی واجب نہیں۔ هکذا قیل۔

فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات، والعوض كثمن المبيع، ونفقة الزوجات والأقارب لزمه، ويكون أداء وليّه كأدائه، وكان الوجوب غير خالٍ عن حكمه. وما كان عقوبة أو جزاء لم يجب عليه، ينبغي أن يراد بالعقوبة ههنا قصاص، وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والإيلام دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلاً لحقوق الله تعالى خارجة عنها. وأما ضربه عند إساءة الأدب فمن باب التأديب، لا من أنواع الجزاء. وحقوق الله تعالى تجب متى صحّ القول بحكمه كالعشر والخراج، فإنهما في الأصل من المُؤَن، ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما، وإنما المقصود منهما: المال، وأداء الولي في ذلك كأدائه. ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات، فإن المقصود من العبادات: فعلُ الأداء، ولا يتصوّر ذلك في الصبي. والمقصود من العقوبات: هو المؤاخذة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ فما کان الخ:۔ اس جگہ سے مصنف تفصیل بیان کریں گے کہ کون سے احکام بچہ پر لازم ہو جاتے ہیں، مثلاً تاوان ضائع اور کون سے احکام لازم نہیں ہوں گے حقوق العباد جو بھی ہوں وہ بچہ پر لازم ہو جاتے ہیں مثلاً تاوان ضائع شدہ اموال کے ضمان، عوض (مثلاً مبیع کا ثمن) زوجہ کا نفقہ، اقارب (والدین وغیرہ) کا نفقہ اور ان حقوق کی ولی کے ذریعہ ادائیگی وہی حکم رکھتی ہے جو کہ خود اس کی ادائیگی کا حکم ہے۔ ان حقوق کا وجوب اس کے حکم سے خالی نہیں۔ یعنی یہ کہ ادائیگی واجب نہ ہو بلکہ واجب ہے ان حقوق کی ادائیگی کرنا ولی جس طرح دوسرے امور میں بچہ کا نائب ہوا کرتا ہے اسی طرح ان امور میں بھی ہوگا اور جو امور سزا یا جزاء سے تعلق رکھتے ہوں وہ بچہ پر واجب نہ ہوں گے اور اس جگہ عقوبت سے مراد قصاص ہے اور جزاء سے مراد وہ فعل ہے جو کہ بچہ سے صادر ہو، مثلاً ضرب اور ایلام (مارنا، اذیت دینا) حدود اور میراث سے محروم کرنا اس جگہ مراد نہیں تاکہ حقوق اللہ کے بالمقابل ہو جائیں، البتہ بچہ کو مارنا بے ادبی کرنے کی وجہ سے تو وہ دراصل جزاء کے قبیلہ میں سے نہیں بلکہ تادیب کی غرض سے ہے۔

وحقوق اللّٰہ تعالیٰ الخ:۔ اللہ تعالیٰ کے حقوق بچہ پر واجب ہوں گے جبکہ بچہ کا قول صحیح ہوگا اس کی ادائیگی کے حق میں، مثل عشر اور خراج کے اس وجہ سے کہ یہ دونوں (عشر اور خراج) زمین کی مشقت سے تعلق رکھتے ہیں اور عبادت کے معنی (عشر میں) اور سزاء کے معنی (خراج میں) تابع ہیں اور اصل مقصود ان دونوں کے وجوب سے مال ہے۔ ولی کا ادا کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ

خود بچہ کا ادا کر دینا اور جب بچہ کا قول اس کے حکم سے باطل ہوگا (کہ ادائیگی کا حکم عائد نہ ہوگا) تو بچہ پر حقوق اللہ واجب نہ ہوں گے مثلاً خالص عبادات اور خالص عقوبات اس وجہ سے کہ عبادات سے مقصود فعل ادا ہے جس کا تصور بچہ سے ممکن نہیں اور سزا سے مقصود فعل پر مواخذہ کرنا اور گرفت کرنا ہے اور بچہ اس لائق ہے نہیں کہ اس سے مواخذہ کیا جا سکے۔

والنوع الثانی: أهلية أداء، وهی نوعان: قاصرة: تبتنی علی القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر، فإن الأداء يتعلّق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب، وهی بالعقل، وقدرة العمل به، وهی بالبدن، فإذا كان تحقّق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما، فالإنسان فی أوّل أحواله عديم القدرتين، ولكن له استعدادهما، فتحصلان له شيئًا فشيئًا إلی أن يبلغ كالصبی العاقل، فإن بدنه قاصر وإن كان عقله يحتمل الكمال، والمعتوه البالغ فإن عقله قاصر وإن كان بدنه كاملاً، وتبتنی عليها، أی علی الأهلية القاصرة صحة الأداء علی معنی أنه لو أدّی يكون صحيحًا وإن لم يجب عليه. وكاملة: تبتنی علی القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل، ويبتنی عليها وجوب الأداء وتوجّهُ الخطاب؛ لأن فی إلزام الأداء قبل الكمال يكون حرجًا، وهو مُنتفٍ. ولما لم يكن إدراك كماله إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشارع البلوغ الذی يعتدل عنده العقل فی الأغلب مقامَ اعتدال العقل تيسيرًا.

(ترجمہ وتشریح):۔ دوسری قسم! ادائیگی کی اہلیت کا ہونا۔ کہ جب اس کی ادائیگی کرے تو وہ شرعاً عبادت شمار ہو سکے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء قاصرہ (۲) اداء کاملہ۔ ادائے قاصرہ مبنی ہے قدرت قاصرہ پر، مـن بیانیہ یعنی عقل قاصر ہو اور بدن قاصر ہو اس کی تفسیر یہ ہے کہ ادائیگی کا تعلق دو قدرتوں سے ہے، فہم خطاب کی قدرت اور اس قدرت کا تعلق عقل کے ساتھ ہے اور دوسری قدرت عمل فہم خطاب کے ساتھ، جس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے جب ان دونوں قدرتوں کے ساتھ عامل کی قدرت متحقق ہو جائے تو اگر یہ ہر دو قدرتیں کامل ہیں تو ادائیگی بھی کامل اور اگر قاصر ہیں تو ادائیگی بھی قاصر ہوگی۔ پس انسان اپنی حالتوں میں سے اول حالت میں ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے، البتہ اس میں ان دونوں کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے کہ قدرے قدرے وہ دونوں اس کو حاصل ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مثلاً عقلمند بچہ ہے ابتداء اس کا بدن قاصر ہوتا ہے اگر چہ اس کی عقل کے کامل ہونے کا احتمال ہے اور مثلاً بالغ دیوانہ شخص کہ اس کی عقل قاصر ہے اگر چہ اس کا بدن کامل ہے اور ادائیگی صحیح ہونا موقوف ہے اہلیت قاصرہ پر یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس شخص نے ادا کر دیا تو وہ صحیح ہو جائے گا اگر چہ اس پر واجب نہ تھا، نہ بچہ پر اور نہ دیوانہ پر۔

دوسری نوع کاملہ:۔ قدرت کاملہ پر وہ مبنی ہوتی ہے کہ عقل کامل ہو اور بدن بھی کامل ہو اور اسی پر ادائیگی کا واجب ہونا بھی موقوف ہے اور خطاب کا متوجہ ہونا بھی کیونکہ کمال سے قبل ادائیگی کا لازم کر دینا حرج اور ضرر کا سبب ہوگا جو کہ شرعاً ممنوع ہے۔

ولـمـا الخ:۔ یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقل اور بدن کامل ہو گیا ہے؟ اس کا معلوم ہونا اور ادراک کرنا عظیم تجربہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا شارع نے بلوغ کو جو کہ شرع کے نزدیک اغلب احوال میں عقل کو معتدل بنا دیتا ہے، عقل کے اعتدال کے قائم مقام

بنا دیا ہے اور یہ بندوں پر آسانی وسہولت کی وجہ سے کیا گیا ہے، چنانچہ شریعت مطہرہ کے نزدیک بلوغ عقل کو کامل بنا دیتی ہے اور بدن کو بھی جس سے کہ اس کے ذمہ ادائیگی واجب ہو جاتی ہے کیونکہ خطاب شارع اس کی جانب متوجہ ہو گیا اور اب یہ مخاطب بن گیا ہے اور اب اوامر یا نواہی کا بجالانا اس کے ذمہ لازم اور واجب ہے۔

والأحكام منقسمة في هذا الباب، أي باب ابتناء صحّة الأداء على الأهلية القاصرة دون الأهلية الكاملة التي ذُكرت عن قريب إلى ستة أقسام أشار المصنف إليها على الترتيب، فقال: فحق الله تعالى إن كان حسنًا لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحّته من الصبي بلا لزوم أداء، وهذا هو القسم الأول، وإنما قلنا: بصحته لأن عليًا افتخر بذلك وقال: شعر:

سبقتُكم إلى الإسلام طُرًّا
غلامًا ما بلغت أوان حلم

وعند الشافعي لا يصحّ إيمانه قبل البلوغ في حق أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر، ولا تَبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضررٌ وإن صحّ في حق أحكام الآخرة؛ لأنه محض نفع في حقّه. وإنما قلنا: بلا لزوم أداء؛ لأنه لو استوصف الصبي ولم يصف الإسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته، ولو لزمه الأداء لكان امتناعه كفرًا. وإن كان قبيحًا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوًا، وهذا هو القسم الثاني، والمراد بالكفر: هو الردّة، يعني لو ارتدّ الصبي تعتبر ردّته عند أبي حنيفة ومحمد في حقّ أحكام الدنيا والآخرة حتى تَبين منه امرأته، ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولكن لا يقتل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه، ولا يجب عليه شيء كالمرتدّ، وعند أبي يوسف والشافعي: لا تصحّ ردّته في حق أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحّة إيمانه لكونه نفعًا محضًا.

(ترجمہ وتشریح) :۔اس باب (یعنی ان احکامات کی ادائیگی کا صحیح ہونا مبنی ہے اہلیت قاصرہ پر نہ کہ کاملہ پر) میں کہ جس کی تفصیل قریب ہی میں گزر چکی ہے۔احکام کی تقسیم چھ اقسام پر کی گئی ہے جن کو مصنف نے ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے۔

قسم اول فحق اللّٰہ تعالیٰ الخ:۔حق اللہ تعالیٰ اگر حسن ہے، جس میں دوسری شق کا احتمال ہی نہیں (کہ کسی وقت اس کا حسن ختم ہو جائے) تو بچہ کا قول صحت کو ثابت کر دے گا۔البتہ ادائیگی اس کے ذمہ لازم نہ ہوگی، مثلاً ایمان کہ ہر حالت میں حسن ہے کامل ہے، غیر حسن کا نہ احتمال نہ حسن کے ساقط ہونے کا کسی وقت بھی امکان ہے۔لہٰذا بچہ ایمان کا اقرار کرلے گا تو وہ معتبر ہوگا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر فخر کیا (شعر) میں نے بچپن میں اسلام کی جانب تم لوگوں سے سبقت کی جس وقت کہ میں بچہ تھا بالغ نہ ہوا تھا اور بلوغ کے زمانہ کو نہ پایا تھا۔

وعند الشافعی الخ:۔حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچہ مسلمان ہو جانے کے باوجود اپنے کافر والد کے مال کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ زوجہ اس سے علیحدہ نہ ہوگی کیونکہ احکام دنیا میں ایمان کی صحت اگر تسلیم کرلی گئی تو اس کے حق میں مضر ہوگا اگر چہ

اخروی احکام میں اس کا ایمان معتبر ہے اس وجہ سے کہ اخروی اعتبار سے صحت کو تسلیم کر لینا اس بچہ کے حق میں مفید ہی مفید ہے۔

وانما قلنا بلا لزوم فیتبہ بلا لزوم ادا کیوں کہا؟ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سے اسلام کی تعریف اور حقیقت کو معلوم کیا گیا اور وہ بیان نہ کر سکا عاقل ہونے کے بعد تو اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس نابالغ بچہ کی زوجہ بائنہ (یعنی علیحدہ) نہ ہوگی اور اگر ادائیگی کو لازم قرار دے دیا جائے گا تو اس کی زوجہ اس سے علیحدہ ہو جائے گی اور وہ اس کے حق میں مضر ہوگا۔

وان کان قبیح۔ قسم دوم! اور حق اللہ تعالیٰ اگر قبیح ہو اور غیر قبیح کا اس میں احتمال ہی نہ ہو تو وہ معاف نہ ہوگا مثلاً کفر اور اس جگہ کفر سے مراد مرتد ہو جانا ہے۔ بچہ کا یعنی اگر بچہ مرتد ہو گیا تو یہ ارتداد حضرت امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتبر ہوگا۔ دنیوی احکام میں اور اخروی احکام میں بھی۔ چنانچہ اس کی زوجہ اس سے بائنہ ہو جائے گی اور اپنے اقارب مسلمانوں کی میراث کا وہ حقدار نہ ہوگا۔ البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے کہ بلوغ سے قبل اس کی جانب سے محاربہ نہیں پایا گیا اور اگر کسی نے اس کو قتل کر دیا تو اب اس کا خون ہدر ہوگا یعنی دیت وغیرہ قاتل پر نہ آئے گی اور نہ اس پر کوئی شئی واجب ہوگی جس طرح مرتد (بالغ) شخص کو قتل کر دینے کی صورت میں کچھ واجب نہیں ہوتا اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک احکام دنیوی میں اس کا ارتداد معتبر نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ارتداد کے معتبر ہونے میں بچہ کا ضرر ہی ضرر ہے اور اس کے ایمان کی صحت کا حکم جو ہم نے لگایا ہے چونکہ اس میں اس کا نفع ہی نفع ہے۔

وما هو دائر بين الأمرين، أى بين كونه حسنًا فى زمان وقبيحًا فى زمان، وهذا هو القسم الثالث كالصلاة ونحوها، يصحّ منه الأداء من غير لزوم عهدة وضمان، فإن شرع فيه لا يجب إتمامه والمضى فيه، وإن أفسده لا يجب عليه القضاء، وفى صحة هذا الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث إنه يعتاد أداء ها، فلا يشقّ ذلک بعد البلوغ. وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعًا محضًا كقبول الهبة والصدقة تصحّ مباشرته، أى مباشرة الصبى من غير رضاء الولى وإذنه، وهذا هو القسم الرابع. وفى الضرر المحض الذى لا يشوبه نفع دنياوى كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق، والتصدّق، والهبة، والقرض يبطل أصلاً، فإن فيها إزالة ملک من غير نفع يعود إليه، ولكن قال شمس الأئمة: إن طلاق الصبى واقع إذا دعت إليه حاجة، ألا ترى أنه إذ أسلمت امرأته يعرض عليه الإسلام، فإن أبى فرّق بينهما، وهو طلاق عند أبى حنيفة ومحمد، وإذا ارتدّ وقعت الفرقة بينه وبين امرأته، وهو طلاق عند محمد، وإذا كان مجبوبًا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلک طلاقًا عند البعض، فعلم أن حكم الطلاق ثابت فى حقّه عند الحاجة، وهذا هو القسم الخامس منه.

(ترجمه وتشريح):۔ تیسری قسم! وہ حقوق اللہ تعالیٰ جو کہ ان دونوں (حسن وقبیح) کے درمیان دائر ہوں۔ یعنی ایک وقت وہ حسن ہو اور دوسرے وقت میں قبیح، مثلاً نماز اور اس کے مثل دیگر عبادات چنانچہ اس حق اللہ کا عاقل بچہ سے ادا ہونا معتبر ہے۔ البتہ اس پر لازم نہیں اور نہ ضمان لازم ہے۔ لہٰذا اگر اس نے اس کو شروع کر دیا تو اس پر مکمل کرنا واجب نہیں۔ اگر اس

نے اس کو توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی اور بغیر لزوم کے ادائیگی کا معتبر ہو جانا اس کے حق میں مفید ہی مفید ہے کہ بلوغ تک اس کو ادا کرنے کی عادت ہو جائے گی اور بلوغ کے بعد کسی قسم کی مشقت نہ ہوگی۔

وما کان الخ:۔ قسم رابع !اور جو حقوق، حقوق اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہوں یعنی حقوق العباد ہوں اگر وہ اس کے حق میں مفید ہی مفید ہوں تو ان امور کا اختیار کر لینا درست ہو جائے گا، مثلاً ہبہ کا قبول کر لینا، صدقہ کا قبول کر لینا، ولی کی رضامندی کے بغیر بھی یہ قبول معتبر ہے۔

(قسم پنجم) اگر بچہ کے حق میں وہ امر محض مضر ہی مضر ہے تو قطعاً باطل ہو جائے گا وہ تصرف معتبر نہ ہوگا مثلاً زوجہ کو طلاق دینا، وصیت کرنا، آزاد کرنا، صدقہ دینا، ہبہ کرنا، قرض دینا چونکہ ان امور میں بچہ کا ضرر ہے جس کو وہ نہیں جانتا۔ چنانچہ ان تمام امور میں بغیر کسی قسم کے منافع (کے جو کہ اس بچہ کی جانب لوٹنے والا ہو) ضرری ہے کہ ملکیت زائل ہو رہی ہے۔ البتہ حضرت شمس الائمۃ فرماتے ہیں اگر بچہ کسی ضرورت کی وجہ سے طلاق دیدے (جو کہ اس کو درپیش ہے) تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر اس بچہ کی زوجہ اسلام قبول کر لے تو اس کے اس شوہر (بچہ) پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی جو کہ امام محمد کے نزدیک طلاق ہے، اگر یہ بچہ شوہر مقطوع الذکر اور اس کی زوجہ تفریق کا مطالبہ کرتی ہے تو یہ تفریق بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہوگی ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ ضرورت کے وقت اس عاقل بچہ کے حق میں طلاق ثابت ہے۔

ثم القسم السادس هو قوله: وفي الدائر بينهما، أي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي، فإن البيع ونحوه من المعاملات إن كان رابحًا كان نفعًا، وإن كان خاسرًا كان ضررًا، وأيضًا هو سالب وجالب، فلا بد أن ينضمّ إليه رأي الولي حتى تترجّح جهة النفع، فيلتحق بالبالغ؛ فينفذ تصرّفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة خلافًا لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش مع الوليّ فعن أبي حنيفة روايتان: في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وهذا كله عندنا. وقال الشافعي: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته، أي عبارة الصبي فيه كالإسلام والبيع، فإنه يصير مسلمًا بإسلام أبيه، ويتولّى الوليّ بيع ماله وشرائه، فتعتبر فيه عبارة وليّه فقط. وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليّه تعتبر عبارته فيه كالوصية، فإنه لا يتولّاه الولي ههنا، فتعتبر عبارته في الوصية بأعمال البرّ؛ لأنه يستغني عن المال بعد الموت، وعندنا هي باطلة؛ لأنها ضرر محض، وإزالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبرّ أو غيره، وسواء مات قبل البلوغ أو بعده. واختيار أحد الأبوين، وذلك فيما إذا وقعت الفرقة بين أبويه، وخلصت الأم عن حقّ الحضانة إلى سبع سنين، فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار أيّهما شاء؛ لأن النبي ﷺ خيّر غلامًا بين الأبوين، وهذه المنفعة مما لا يمكن أن تحصل بمباشرة الوليّ، فتعتبر عبارته فيه، وعندنا

لیس کذلک، بل یقیم الابن عند الأب لیتأذب بآداب الشریعة، والبنت عند الأم لتعلم أحکام الحیض، وتخییر النبی له کان لأجل دعائه بالأنظر فوفق الاختیار الأنفع له.

(ترجمه وتشریح) :۔قسم ہشتم اور جو حق اس نوع کا ہو کہ نفع اور ضرر کے درمیان ہو۔ مثلاً بیع اور اس کے ہم مثل تو وہ عاقل بچہ ولی کی رائے کے ساتھ مالک ہے، یعنی اگر اس کے ولی نے اس کو اجازت دے دی ہے تو ان امور کو کرسکتا ہے اور اب وہ معتبر ہوں گے کیونکہ نقصان اور ضرر کا جو احتمال ہے وہ ولی کی رائے و اجازت کے حاصل ہو جانے پر ختم ہوں گے چنانچہ بیع اور اس طرح دیگر معاملات اگر وہ نفع والے ہوں گے تو وہ اس کے حق میں مفید ہوں گے اور اگر نقصان کے ساتھ ہیں تو مضر ہوں گے اور نیز یہ بیع سالب بھی ہے بیع کے حق میں (کہ وہ اس کے ہاتھ سے جانے والی ہے) اور جالب بھی ہے (کہ ثمن حاصل کرنے کا ذریعہ ہے) لہٰذا ضروری ہے کہ ولی کی رائے کو اس میں شامل کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ نفع بخش صورت کو راجح قرار دیا جائے گا اور اب اس بچہ کو بالغ کے حکم میں لاحق کر دیا جائے گا اور اب اس کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ بھی نافذ ہوگا۔ اجانب کے ساتھ جس طرح بالغ کا تصرف نافذ اور معتبر ہوتا ہے۔ یہ تفصیل ہے حضرت امام اعظم کے نزدیک۔ حضرات صاحبین کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ بچہ ان حضرات کے نزدیک مثل بالغ نہ ہوگا اور اس بچہ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ معتبر نہ ہوگا اور اگر ولی کے ساتھ مل کر اس بچہ نے غبن فاحش کے ساتھ تصرف کیا ہے تو امام اعظم سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ نافذ ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ تمام بحث و تفسیر احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔

وقال الشافعی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر وہ امر جس میں بچہ کو نفع کا حاصل ہونا ممکن ہے اس کے ولی کے اختیار کرنے کی صورت میں تو اس وقت بچہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔ مثلاً اسلام اور بیع کہ اگر اس کا والد مسلمان ہو گیا تو وہ خود بھی مسلمان ہو جائے گا اور بیع و شراء میں اس کا ولی با اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی کا تصرف کافی ہوگا فقط بچہ کے تصرف کی ضرورت نہ ہوگی اور وہ حقوق جن کا حاصل ہونا ممکن نہیں ولی کے اختیار کرنے سے بلکہ خود اس بچہ کے تصرف کی ضرورت ہوگی تو ان امور میں اس بچہ کی عبارت (قول اور تصرف) کا اعتبار ہوگا، مثلاً وصیت کیونکہ وصیت میں ولی اس کا نائب نہیں ہوسکتا، لہٰذا اس بچہ کے قول کا اعتبار ہوگا نیک اعمال میں اس وجہ سے کہ بچہ مرنے کے بعد مال سے مستغنی ہوا کرتا ہے۔ احناف کے نزدیک وصیت کرنا اس بچہ کا باطل ہے اس وجہ سے کہ اس میں اس کا خالص ضرر ہی ہے اور وصیت کے ذریعہ بصورت تبرع ملکیت کا ختم کرنا ہے عام ہے کہ وہ بر کی صورت سے ہو یا غیر بر کی صورت اور عام ہے کہ اس کا انتقال بلوغ کے بعد ہو یا بلوغ سے قبل۔ دوسری مثال والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ رہنے کو اختیار کرنا جبکہ والدین کے درمیان طلاق وغیرہ کی وجہ سے تفریق ہوگئی اور والدہ حق پر ورش سے محروم ہوگئی سات سال کی عمر کے بعد تو بچہ جس کو اختیار کرے گا وہ معتبر ہوگا۔ یہ دوسری مثال اس نوع کی ہے کہ ولی کے اختیار کرنے سے بچہ کو نفع حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کو خود اختیار اور تصرف کرنا ضروری ہوگا۔ اس مسئلہ میں بھی احناف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ بچہ کا یہ اختیار کرنے کا بھی حق نہیں بلکہ بچہ باپ کے ساتھ ہی رہ سکتا ہے کیونکہ شرعی آداب والد کے ساتھ ہی رہ کر حاصل کرسکتا ہے اور لڑکی والدہ کے ساتھ رہے گی تاکہ حیض کے احکام حاصل کرسکے (البتہ بالغ ہو جانے کے بعد بچہ کو اختیار ہے)۔

وتخییر الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ جس دلیل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اختیار دیا تھا۔ (کذافی المشکوٰۃ) تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی وجہ سے اختیار نفع بخش ثابت ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کا دعا کرنا زیادہ فوقیت رکھتا ہے اس کے اختیار کرنے سے اور ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کی دعا سے یہ امر ممکن نہیں۔

(**فائدہ**) شارح رحمہ اللہ نے جو جواب اس استدلال کا دیا ہے اس کے علاوہ علماء شارحین حدیث نے اور بھی جوابات دیئے ہیں۔

ولمّا فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال:

والأمور المعترضة على الأهلية نوعان: سماوى، وهو ما ثبت من قِبَل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، وهو أحد عشر: الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت، وبعده يأتي المكتسب الذى ضد السماوى، وهو سبعة: الجهل، والسكر، والهزل والسفر، والسفه، والخطأ والإكراه. وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوى، فيقول: **وهو الصغر** إنما ذكره في الأمور المعترضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة؛ لأنه ليس بداخل في ماهية الإنسان؛ ولأن آدم عليه السلام خُلق شابًا غير صبي، فكان الصِّبا عارضًا في أولاده. **وهو في أول أحواله كالجنون،** بل أدنى حالاً منه، ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبي لا يُعرض الإسلام على أبويه، بل يؤخّر إلى أن يعقل الصبي بنفسه، فيعرض عليه، وإذا أسلمت امرأة المجنون يُعرض الإسلام على أبويه، فإن أسلم أحدهما يُحكم بإسلام المجنون تبعًا، وإن أبَيَا يُفرّق بينه وبين امرأته. ولا فائدة في تأخير العرض؛ لأن الجنون لا نهاية له، فيلزم الإضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر، وذا لا يجوز. **لكنه إذا عقل،** أى صار عاقلاً، **فقد أصاب ضربًا من أهلية الأداء** يعنى القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره، **وهو عذر، فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله** كالعبادات وكالحدود والكفارات، فإنها تحتما السقوط بالأعذار، وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها. **ولا تسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أدّاه كان فرضًا،** فيترتّب عليه الأحكام المترتّبة على المؤمنين من وقوع الفُرقة بينه وبين زوجته المشركة، وحرمان الميراث منها، وجريان الإرث بينه وبين أقاربه المسلمين.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد ان امور کا بیان شروع فرمارہے ہیں کہ جو اہلیت پر معترض ہو سکتے ہیں اور اہلیت کیلئے مانع اور رکاوٹ بن سکتے ہیں جس سے کہ اہلیت اپنی حالت پر برقرار نہ رہ سکے، مثلاً موت کہ یہ وجوب کی اہلیت کو زائل کر دیتی ہے اور نیند کہ یہ ادائیگی کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے، جب تک کہ مکلف حالت نوم پر ہوگا۔ الاعتراض یعنی کسی شی کے درمیان حائل ہو جانا، والامور الخ اہلیت پر جو امور در پیش آسکتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) سماوی (۲) سماوی کی ضد۔

وھو الخ:۔ سماوی وہ امر (حادثہ) ہے جو کہ شارع کی جانب سے پیش آئے اور اس میں بندہ کو کوئی اختیار نہ ہو وہ گیارہ ہیں۔

(۱)صغر (۲)جنون (۳)فطور عقل (۴)نسیان (۵)نوم (۶)بے ہوشی (۷)غلام ہونا (۸)مرض (۹)حیض (۱۰)نفاس (۱۱)موت۔

وبعد الخ:۔اور اس سماوی قسم اول کے بعد وہ جو کہ بندہ کے اختیار سے ہوا ہو جس کو اکتساب اور اختیار کرنے والے کو مکتب سے موسوم کیا گیا ہے اور یہ سماوی کی ضد ہے جو کہ سات ہیں۔(۱)جہالت (۲)نشہ (۳)مذاق (۴)سفر (۵)حماقت (۶)خطاء (۷)اکراہ یعنی جبر۔جب کہ ان کا اجمالی ذکر معلوم ہو چکا تو اب امور سماوی کی ابتداء تفصیل ملاحظہ ہو۔

الصغر:۔صغر کا امور معترضہ میں کیوں ذکر کیا گیا حالانکہ یہ امر اصل خلقت کے اعتبار سے ہی انسان پر طاری ہوتی ہے۔ جواب! چونکہ صغر ماہیت انسانی میں داخل نہیں۔چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش جوانی کی حالت میں ہوئی تھی بغیر صغر سنی کے تو اس سے معلوم ہوا کہ صغر سنی حضرت آدم علیہ السلام کے اولاد میں ایک عارضی شئی ہے۔اسی بناء پر اس کو امور عارضہ میں ذکر کیا ہے۔وھو الخ اور صغر سنی اول حالت میں مثل جنون کے ہے یعنی جس طرح مجنون ادائیگی کی اہلیت نہیں رکھتا بچہ نادان بھی اہلیت نہیں رکھتا۔شارح رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ بلکہ جنون سے بھی اس کی حالت کم تر ہے چنانچہ اگر بچہ نادان کی زوجہ مسلمان ہو جائے تو اسلام اس کے والدین پر پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام کے عرض کو اس بچہ کے عاقل ہونے تک مؤخر کر دیا جائے گا اور جب وہ دانا ہو جائے گا اس وقت اس پر اسلام پیش کیا جائے گا۔اس کے برخلاف اگر مجنون کی زوجہ اسلام قبول کرلے گی تو اب اسلام اس کے والدین (اولیاء) پر پیش ہوگا۔پس اگر ان میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے گا تو اس مجنون کے اسلام کا بھی حکم صادر ہو جائے گا۔من حیث التبع اور اگر دونوں نے انکار کر دیا تو اب مجنون اور اس کی زوجہ کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اس وجہ سے کہ اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں ہے۔ (پیش نہ کرنے اور تاخیر کرنے میں) زوجہ مسلمہ کو نقصان دینا ہے کہ وہ ایک کافر کے تحت رہے گی حالانکہ یہ بالکل ناجائز ہے۔

لکنہ الخ:۔البتہ وہ بچہ جب عاقل ہو گیا تو ایک درجہ (نوع) کی اہلیت ادا کو اس نے حاصل کر لیا ہے یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ کاملہ۔اس وجہ سے کہ ابھی صغر تو باقی ہے جو کہ اس کے حق میں عذر ہے (جس کی تفصیل گزر چکی) لہٰذا اس وقت جو احکام ساقط ہو سکتے ہیں وہ ساقط ہو جائیں گے یعنی بالغ سے بحالت جنون ساقط ہونے کی طرف اشارہ ہے، مثلاً حقوق اللہ تعالیٰ، عبادات، حدود، کفارات کہ یہ اوامر ساقط ہونے کا بوجہ عذر کے احتمال رکھتے ہیں اور فی نفسہ نسخ و تبدیل کا بھی احتمال ہے۔البتہ اس سے ایمان کی فرضیت ساقط نہ ہوگی۔پس جس وقت اس نے اس کی ادائیگی کر دی وہ ادائیگی شمار ہوگی اور بعد میں اعادہ لازم نہ ہوگا اور جس قدر احکامات اہل ایمان پر مرتب ہونے والے ہیں وہ سب ہی جاری ہوں گے، مثلاً اس کی زوجہ مشرکہ سے تفریق ہونا، مشرکہ زوجہ کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اقارب مسلمین اور اس کے درمیان وراثت قائم ہونا۔

ووضع عنه إلزام الأداء، أى رفع عن الصبى إلزام أداء الإيمان، فلو لم يقرّ فى أوان الصِبا، أولم يُعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدًا. وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة، أى خلص الأمر الكلى فى باب الصغر، وحاصل أحكامه: أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعنى ما سوى الردّة من العبادات والعقوبات، ويصحّ منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة. وله ما لا عهدة فيه، أى جاز للصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة

والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض، وقد مرّ هذا في بيان الأهلية. ثم قوله: فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله: أن توضع عنه العهدة يعني لوقتل الصبي مورثه عمدًا أو خطأً لا يحرم عن ميراثه؛ لأنه عقوبة وعهدة لا يستحقّها الصبي. وأورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يحرم عن الميراث بالكفر والرق؟ فأجاب عنه بقوله: بخلاف الكفر والرق؛ لأن حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء، بل لعدم الأهلية؛ إذ الكفر والرق ينافي أهلية الميراث من المسلم الحرّ. والجنون، عطف على قوله: الصغر وهو آفة تحلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه، وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلَفات ونفقة الأقارب والدية كما في الصبي بعينه، وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه. لكنه إذا لم يمتدّ ألحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة، فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم؛ إذ لا حرج في قضاء القليل، وهذا في الجنون العارضي بأن بلغ عاقلاً ثم جُنّ، وأمّا في الجنون الأصلي بأن بلغ مجنونًا، فعند أبي يوسف هو بمنزلة الصّبا حتى لو أفاق قبل مضي الشهر في الصوم أو قبل تمام يوم وليلة في الصلاة لا يجب عليه القضاء، وعند محمد هو بمنزلة العارضي، فيجب عليه القضاء، وقيل: الاختلاف على العكس.

(**ترجمه وتشریح**):۔ اوراس بچہ سے اداء ایمان کے لازم کئے جانے کو دور (ساقط) کردیا جائے گا یعنی اس پر ایمان کا اقرار کرنا لازم نہ ہوگا لہٰذا اگر اس بچہ نادان نے بچپن کے زمانہ میں اقرار نہیں کیا یا بلوغ کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ نہیں کیا تو وہ مرتد نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس بچہ کو ذمہ داری سے بری قرار دیا جائے گا جس قدر احکامات عفو کو محتمل ہیں علاوہ ارتداد کے وہ سب ہی اس کے ذمہ سے ساقط ہوں گے مثلاً عبادات عقوبات۔ البتہ ارتداد درجہ عفو میں نہ ہوگا اور اگر ان افعال میں سے کسی فعل کو ادا کردیا تو وہ ادائیگی قابل قبول ہوگی حالانکہ نہ اس پر ذمہ داری تھی اور نہ اس سے مطالبہ تھا۔

ولـه الخ:۔ اور جس قدر امور اس کے حق میں نفع بخش ہوں نقصان دہ نہ ہوں ان کو اختیار کرسکتا ہے مثلاً ہدیہ، صدقہ کا قبول کرنا اور اس کے مثل ہر وہ امر کہ جس میں اس کا نفع ہی ہو جس کی تفصیل اہلیت کی بحث کے تحت گزر چکی ہے۔

فلایحرم الخ:۔ بعض فروعات کو بطور تفسیر بیان فرماتے ہیں۔ احناف کے نزدیک اگر بچہ نے عمداً یا خطاءً اپنے کسی مورث کو قتل کردیا تو یہ بچہ نادان قاتل میراث سے محروم نہ ہوگا۔ (جبکہ بالغ محروم ہوجاتا ہے) اس وجہ سے کہ میراث سے محروم کرنا سزا ہے اور بچہ نادان اس کا مستحق و ذمہ دار قرار نہیں دیا گیا۔ (کـمـا مر آنفا) **ایک سوال!** اس پر ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ جب بچہ میراث سے محروم نہیں ہوسکتا تو یہ بھی مناسب نہیں کہ کفر اور رقیت کی وجہ سے وہ میراث سے محروم ہو؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا بخلاف الکفر الخ اس کے برخلاف کفر اور رقیت کی وجہ سے محروم عن المیراث قرار دیا جانا اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں وجوہات کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا جزاء نہیں ہے بلکہ اہلیت قائم نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ

کفر اور رقیت (غلامیت) ایک مسلمان اور ایک آزاد کی میراث پانے کی اہلیت کے منافی ہے یعنی کافر اہل نہیں کہ ایک مسلمان کی میراث کا مستحق قرار دیا جائے اور اسی طرح ایک غلام اہل نہیں کہ وہ کسی آزاد کا وارث بن سکے۔ کافر مثل مردہ کے ہوتا ہے وہ میراث کا مالک کیسے بن سکتا ہے اور غلام مالک ہو ہی نہیں سکتا۔ لہٰذا وہ اس کے مالک کی جانب منتقل ہوگا جو کہ دوسرے کیلئے باعث ضرر ہے۔

والجنون الخ:۔ الصغر پر اس کا عطف ہے امور معترضہ میں سے دوسری قسم ہے جنون وہ ایک ایسی آفت ہے جو کہ اس کے دماغ پر آپڑتی ہے جو اس کو عقل کے خالف اعمال پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے اعضاء میں کسی قسم کا ضعف نہیں ہوتا۔ یعنی یہ آفت ضعف جسمانی کی وجہ سے نہیں آتی اس کے بغیر بھی آسکتی ہے۔ اس حالت کی وجہ سے وہ عبادات جن کے ساقط ہونے کا احتمال ہے ساقط ہو جائیں گی اور جو چیزیں اس سے ہلاک ہو جائیں گی ان کا ضمان اس دیوانہ پر نہ ہوگا اور نہ اقارب کا نفقہ واجب ہوگا اور نہ دیت واجب ہوگی کہ جس طرح بچہ نادان پر ان چیزوں کا وجوب نہیں ہوتا اور اسی طرح طلاق آزادگی اور اس کے مثل ہر وہ امر جو کہ اس کے حق میں نقصان دہ ہو اور وہ مشروع نہ ہو اس کے حق میں وہ بھی معتبر نہ ہوں گے۔

ولکنہ الخ:۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جنون میں امتداد ہو اور اگر اس میں امتداد نہیں بلکہ قلیل مدت کیلئے جنون لاحق ہوتا ہے تو اب اس دیوانہ کو نائم کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔ علمائے احناف ثلثہ کے نزدیک۔ لہٰذا اس پر افاقہ کے بعد (مثل نائم کے) عبادات کی قضاء بھی واجب ہے، اس وجہ سے کہ قلیل کی قضاء میں کوئی حرج اس پر نہ ہوگا اور یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ جنون عارضی ہو بایں صورت کہ وہ جب بالغ ہوا تھا تو عاقل تھا۔ بلوغ کے بعد دیوانہ ہو گیا اور جو جنون اصلی ہو یعنی بوقت بلوغ ہی وہ دیوانہ تھا تو حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ کے حکم میں ہے لہٰذا اگر وہ ایک ماہ سے قبل صحت یاب ہو گیا روزہ کے حکم میں اور ایک دن رات سے قبل صحت یاب ہو گیا، نماز کے باب میں تو اس پر قضاء واجب نہیں اور امام محمد کے نزدیک اب یہ جنون عارض کے حکم میں ہے لہٰذا اس پر قضاء واجب ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس کے برعکس ہے، یعنی حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب نہیں۔

ثم أراد أن يبيّن حدّ الامتداد وعدمه ليبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه، ولمّا كان ذلك أمرًا غير مضبوط بيّن ضابطة يستخرج فى كل العبادات، فقال: وحدّ الامتداد فى الصلاة أن يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلاة عند محمد، يعنى ما لم تَصِر الصلاة ستًا لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جُنّ قبل الزوال، ثم أفاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتدّ إلى وقت العصر حتى يصير الصلاة ستًا، فيدخل فى حدّ التكرار. وفى الصوم باستغراق الشهر حتى لو أفاق فى جزء من الشهر ليلاً أو نهارًا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلوانى: أنه لو كان مفيقًا فى أول ليلة من رمضان، فأصبح مجنونًا، ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يُصام فيه، فكان الإفاقة والجنون فيه سواء، ولو أفاق فى يوم من

رمضان، فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء، ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح. وفي الزكاة باستغراق الحول؛ لأنها لا تدخل في حدّ التكرار ما لم تدخل السنة الثانية.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ امتداد کی مقدار اور اس کی حد کو بیان کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں کیونکہ اس پر قضاء اور عدم قضاء کا حکم موقوف ہے چونکہ امتداد کی حد کا کوئی ضابطہ قاعدہ کلیہ مقرر نہیں اس وجہ سے ہر عبارت کیلئے جداگانہ تفصیل ہے۔

وحد الامتداد الخ:۔نماز کے احکام میں امتداد جنون ایک یوم اور ایک شب سے زائد ہو جاتا ہے یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک دن اور ایک رات کا اعتبار نماز کے حساب سے ہے یعنی جب تک چھ نمازیں نہ ہوں گی اس وقت تک امتداد کی حد سے خارج ہے اور وہ قلیل میں داخل ہے لہٰذا یہ جنون عارضی ہوگا نماز اس سے ساقط نہ ہوگی اور حضرات شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے ایک دن ورات سے زائد ہونا معتبر ہے یعنی اگر کوئی شخص زوال سے قبل دیوانہ ہو گیا اور دوسرے دن زوال کے بعد صحت یاب ہوا تو اب اس شخص پر قضاء واجب نہ ہوگی۔حضرات شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اس صورت میں ایک دن ورات سے زائد ہو چکا ساعات کے اعتبار سے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب ہے جب تک کہ یہ جنون وقت عصر تک نہ چلا جائے اور اس پر چھ نمازوں کا وقت گزر جائے اور تکرار کی حد میں آ جائے یعنی چھ نمازوں کے اوقات گزر جانے کے بعد اب دوسری نماز کا وقت پھر اس حالت میں داخل ہو گیا یہ تفصیل نماز کے باب میں ہے۔

وفي الصوم الخ:۔روزہ کے حق میں ایک ماہ کا گزر جانا ہے حتی کہ اگر ایک ماہ کے درمیان افاقہ ہو گیا جو کہ رات یا دن کے کسی بھی جز میں ظاہر روایت (مفتیٰ بہ) کے مطابق قضاء واجب ہوگی اور امام شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ اگر رمضان کی کسی رات کے اول جز میں اس کو افاقہ ہو گیا لیکن صبح جنون کی حالت میں کی، اس کے بعد باقی ماندہ مہینہ جنون ہی کی حالت میں گزرا تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی اور وہ قول صحیح ہے اس وجہ سے کہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا۔لہٰذا رات میں افاقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔رات میں افاقہ اور جنون دونوں ہی برابر ہیں اور اگر رمضان کے کسی جز میں افاقہ ہوا پس اگر یہ افاقہ زوال سے قبل ہوا (جس سے کہ روزہ کی نیت کر سکتا ہے) تو اب اس پر قضاء واجب ہو جائے گی اور اگر زوال کے بعد ہوا (کہ نیت کرنے کا وقت گزر چکا تھا) تو اب قول صحیح کے مطابق قضاء لازم نہ ہوگی چونکہ نیت کا وقت گزر چکا تیسری تفسیر امتداد کی زکوٰۃ کے باب میں ہے۔وفي الزكوة الخ اور زکوٰۃ کے باب میں ایک سال (حولان حول) جنون کے ساتھ گزر جانا معتبر ہے۔ اس وجہ سے کہ زکوٰۃ حد تکرار میں داخل نہ ہوگی جب تک کہ دوسرا سال داخل نہ ہو جائے۔

(**فائدہ**) یہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے یعنی تمام سال کا ہونا۔

وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل تيسيرًا ودفعًا للحرج في حقّ المكلّف.

والعته بعد البلوغ، عطف على ما قبله، وهو آفة توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مُختلط الكلام، يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين، فهو أيضًا كالصّبا في وجود أصل العقل وتمكّن الخلل على ما قال، وهو كالصّبا مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع صحّة القول والفعل، فيصح عباداته، وإسلامه، وتوكّله ببيع مال

غیرہ، وإعتاق عبده، ويصحّ منه قبول الهبة كما يصحّ من الصبي، لكنه يمنع العهدة، فلا يصحّ طلاق امرأته، ولا إعتاق عبده أصلاً، ولا بيعه، ولا شراؤه بدون إذن الوليّ، ولا يُطالب في الوكالة بتسليم المبيع، ولا يردّ عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة. ثم أورد عليه أنه إذا كان كذلك فينبغي أن لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الأموال؟ فأجاب عنه بقوله: وأما ضمان ما استهلكه من الأموال فليس بعهدة، وكونه صبيًا، أو عبدًا، أو معتوهًا لا ينافي عصمة المحل، يعني أن ضمان المال ليس بطريق العهدة، بل بطريق جبر ما فوّته من المال المعصوم، وعصمته لم تزل من أجل كون المستهلك صبيًا أو معتوهًا بخلاف حقوق الله، فإن ضمانها إنما يجب جزاءً للأفعال دون المحال، وهو موقوف على كمال العقل.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر سال کا حصہ قائم مقام کل (تمام) سال کے ہے، مکلف کی سہولت اور مکلف سے حرج دفع کرنے کی غرض سے،والسعۃ فطور عقل ہونا بلوغ کے بعد اس عبارت کا عطف ماقبل کی عبارت والصغر پر ہے،فطور عقل کا مطلب یہ ہے کہ وہ آفت جو کہ عقل میں خلل کو ثابت کردے جس کی وجہ سے اس شخص کے کلام میں خلط ملط ہونے لگے کہ اس شخص کا بعض حصہ کلام عاقل کے مشابہ ہوجائے اور بعض حصہ دیوانوں کے مثل ہو۔پس ایسا شخص بھی مثل بچہ کے ہے اصل عقل کے موجود ہونے میں اور خلل کے واقع ہونے میں اس قول کے مطابق جس کو بعض علماء نے اختیار فرمایا ہے اور وہ شخص کل احکام میں مثل عقلمند بچہ کے ہے۔چنانچہ اس شخص کے قول وفعل کی صحت کو یہ کیفیت مانع نہ ہوگی لہٰذا اس شخص کی عبادات،اسلام،مال کی فروختگی کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا اس کے مال فروخت کرنے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنا سب درست ہیں اور اسی طرح سے ہبہ قبول کرنا اس شخص سے بھی درست ہے جیسا کہ عقلمند بچہ سے یہ سب امور درست ہیں۔البتہ یہ کیفیت لزوم (ذمہ داری) کو مانع ہے۔اس وجہ سے کہ ایسے شخص کی ذمہ داری (ناقص ہونے کی وجہ سے) جزاء کی صلاحیت نہیں رکھتی اور نہ مکلف گردانا جاسکتا ہے۔پس اپنی زوجہ کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا اصلاً درست نہ ہوگا یعنی نافذ نہ ہوگا اصلاً ولی کی اجازت اور ولی کی بلا اجازت کسی بھی صورت میں معتبر نہ ہوگا اور خرید وفروخت کرنا ولی کی اجازت کے بغیر معتبر نہ ہوگا اور اگر یہ کسی دوسرے شخص کا وکیل برائے بیع ہے تو اس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ مبیع میں عیب کی وجہ سے اس شخص پر اس کی واپسی کی جاسکے گی اور نہ اس شخص سے (بحیثیت وکیل کے) معاملہ کرنے،دعویٰ کرنے کا مطالبہ کیا جاسکے۔اس تفصیل کے بعد ایک اشکال وارده کا جواب دینا مقصود ہے۔اشکال یہ ہے کہ جب یہ ذمہ داری سے بری ہوتا ہے تو اگر اس شخص سے کچھ نقصان ہوجائے تو ضمان کے مطالبہ کو بھی اس کے مال میں سے بری کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا؟

جواب واما ضمان الخ:جس مال کو ایسے شخص نے ہلاک کردیا ہے اس پر ضمان ذمہ دار ہونے کے اعتبار سے لازم نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے شخص کے محفوظ مال میں جو نقصان ہوگیا ہے اس کو پورا کرنا مقصود ہے اور اسی شخص کا مال محفوظ ہونا ختم نہ ہوگا اگرچہ ہلاک کرنے والا بچہ ہے یا کم عقل شخص ہے،بلکہ مال کی حفاظت ہر حالت میں برقرار رہتی ہے،قطع نظر اس بات سے کہ اس کو نقصان پہنچانے والا کون ہے،بخلاف حقوق اللہ تعالیٰ (مثلاً زنا وغیرہ) پس ان امور (حقوق) میں جزاء کا وجوب بطور جزاء

کے ہے، بطور محل کے نہیں (اور جس شخص کی عقل میں فطور ہے وہ غیر مکلف ہے البتہ جزاء کی صلاحیت اس میں موجود ہے۔ لہٰذا جزاء حقوق اللہ میں رعایت ہوگی اور جزاء افعال کمال عقل پر موقوف ہے۔

ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات، ولا تثبت في حقه العقوبات، ويُولى عليه كما يُولّى على الصبي نظرًا له وشفقةً عليه. ولا يلي على غيره بالإنكاح، والتأديب، وحفظ أموال اليتامى كما أن الصبي كذلك. والنسيان، عطف على ما قبله وهو: جهل ضروري بما كان يعلمه، لا بآفةٍ مع علمه بأمور كثيرة، فبقوله: لابآفة يخرج الجنون، وبقولنا: مع علمه النوم والإغماء. وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، فلا تسقط الصلاة والصوم إذ نسيهما بل يلزم القضاء لكنه إذا كان غالبًا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة، وسلام الناسي (القعدة) في القعدة الأولى يكون عفوًا، ففي الصوم يميل النفس بالطبع إلى الأكل والشرب، فأوجب ذلك نسيانًا فَيُعفى، ولا يفسد صومه به، وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفًا يتنفّر الطبع عنه وتتغيّر حالته، فتكثر الغفلة عن التسمية، فَيُعفى النسيان فيه عندنا، وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الأولى بالثانية غالبًا، فيسلّم بالنسيان، فَيُعفى ما لم يتكلّم فيه، وإنما قيد بقوله: إذا كان غالبًا ليخرج السلام والكلام في الصلاة ناسيًا؛ لأنه يغلب فيها ذلك؛ إذ حالة الصلاة وهيأتها مُذكّرة لهذا النسيان، فلا يُعفى عندنا.

(**ترجمه وتشريح**) :۔اور مثل بچہ کے اس شخص سے (کہ جس کی عقل میں فطور آ گیا ہے) خطاب ہٹ جائے گا، یعنی اوامر ونواہی میں یہ مخاطب نہ ہوگا، چنانچہ اس شخص پر نہ عبادات واجب ہوں گی اور عقوبات بھی اس پر ثابت نہ ہوں گی اور جس طرح بچہ پر ولی ہوتا ہے اسی طرح اس شخص پر بھی ولی مقرر ہوگا اس کے مفاد پر نظر رکھنے کی وجہ سے اور اس پر شفقت کرتے ہوئے اور یہ شخص کسی دوسرے کا ولی نہیں بن سکتا ہے نکاح کرنے، تادیب کرنے، یتیموں کے مال کی حفاظت کرنے میں کہ جس طرح ایک بچہ ان امور کا متولی نہیں بن سکتا۔

والنسيان الخ:۔الصغر پر اس کا عطف ہے گیارہ قسم کے عوارضات میں سے یہ چوتھی قسم ہے نسیان ایک قسم کی جہالت ہے جو کہ ضروری (درجہ میں) ہے، اس میں کہ جس کو وہ جانتا تھا اور یہ نسیان کسی آفت کی وجہ سے نہیں حالانکہ اس کے علاوہ بکثرت چیزوں کا اس کو علم ہوتا ہے یعنی جس وقت کسی شئی میں اس کو نسیان ہوتا ہے اس وقت اور دیگر بہت سی چیزیں اس کے علم اور حفظ میں ہوتی ہیں۔ متن کی عبارت لابآفة سے جنون کو خارج کرنا اور شارح کی عبارت مع علمه سے نوم اور اغماء کو خارج کرنا ہے اور نسیان حق اللہ کے وجوب کیلئے رکاوٹ نہیں اور نہ منافی ہے۔ لہٰذا اگر نماز یا روزہ کو وہ بھول گیا تو اس سے ساقط نہ ہوں گے بلکہ ان کی قضاء لازم ہوگی، البتہ اگر کسی شخص کو نسیان اکثر وبیشتر پیش آتا ہے تو وہ معاف ہوگا۔ مثلاً روزہ میں نسیان ہوگیا اور کھالیا یا پی لیا اور ذبح میں تسمیہ بھول گیا۔ دو رکعت پر نسیاناً سلام پھیر دیا چونکہ روزہ میں طبیعت کے تقاضہ کی وجہ سے نفس کھانے اور پینے کی جانب میلان کرتا ہے جس کی وجہ سے نسیان پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا (اس امر ضروری کی وجہ سے) وہ معاف

ہے اور اس کا روزہ فاسد نہیں ہوا کرتا، ذبح میں تسمیہ کا بھول جانا اس وجہ سے کہ ذبح کرنا ہیبت اور خوف کو پیدا کر دیتا ہے جس سے کہ طبیعت ذبح سے ہی نفرت کرنے لگتی ہے جس سے کہ ذبح کرنے والے کی حالت میں تغیر ہو جاتا ہے اور یہ غفلت کو بکثرت پیدا کر دیتی ہے جس کے نتیجہ میں تسمیہ میں بھول ہو جاتی ہے۔ لہٰذا نسیان فی التسمیہ ذبح کے وقت معاف ہے، احناف کے نزدیک (بخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے جس کی تفصیل کسی موقع پر گزر چکی) دوسری رکعت میں نسیان جبکہ قعدہ اولیٰ دوسرے قعدہ کے مشابہ ہوتا ہے اکثر امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ سلام کے علاوہ تمام کیفیت مثل ثانی قعدہ کے ہے) اس وجہ سے نسیان کے ساتھ سلام پھیر دینا معاف ہے جب تک کہ اس نماز میں سلام کے بعد کلام نہ کیا ہو اور غالبًا کی قید سے قعدہ کی حالت کے علاوہ نماز کے دوسرے ارکان میں نسیانًا سلام پھیرنے کو خارج کرنا ہے اس وجہ سے کہ تشہد کی حالت میں اکثر یہ نسیان پیش آ جاتا ہے کیونکہ یہ حالت تشہد اس کو یاد نہیں دلاتی۔ بخلاف دوسرے ارکان کے کہ وہ اس کو یاد دلاتے ہیں کہ سلام پھیرنے کا یہ محل نہیں۔ اس وجہ سے ان جگہوں پر اگر یہ نسیان (سلام کا) واقع ہو گیا تو وہ معاف نہیں۔

ولا يجعل عذرًا في حقوق العباد، فإن أتلف مال إنسان ناسيًا يجب عليه الضمان. والنوم عطف على ما قبله، وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والأثر، وحدّه الصحيح أنه فَترة طبعية تحدث للإنسان بلا اختيار. فأوجب تأخير الخطاب، ولا يمنع الوجوب، فيثبت عليه نفس الوجوب لأجل الوقت، ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب في حقه، فإن انتبه في الوقت يؤدّي، وإلا يقتضي، وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق، والعتاق، والإسلام. والردّة، فلو طلّق، أوأعتق، أو أسلم، أو ارتدّ في النوم لا يثبت حكم شيء منه. ولم يتعلّق بقراء ته، وكلامه، وقهقهته في الصلا ة حكم، فإذا قرأ النائم في صلاته لم تصحّ قراء ته، ولا يعتدّ قيامه، وركوعه، وسجوده لصدورها لا عن اختيار، وكذا إذا تكلّم في الصلاة لم تفسد صلاته؛ لأنه ليس بكلام حقيقةً، وإذا قهقه في الصلاة لا يكون حدثًا ناقضًا للوضوء.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اور نسیان حقوق العباد میں عذر نہیں ہے۔ پس اگر نسیانًا کسی کے مال کو ضائع کر دیا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔ والنوم الخ:۔ الصغر پر اس کا عطف ہے اور یہ پانچواں عارضہ ہے، نوم ایک قسم کا عاجز ہو جانا ہے قدرت کے استعمال کرنے سے متن کی یہ تعریف حکم اور اثر کے اعتبار سے ہے اور صحیح تعریف یہ ہے انہ الخ نوم ایک طبعی فطرت ہے جو کہ انسان پر بغیر اختیار کے حادث ہوتی ہے۔ فترۃ یعنی سستی، کاہلی نوم خطاب کے مؤخر ہونے کو ثابت کرتا ہے وجوب کیلئے مانع نہیں۔ لہٰذا اس پر جو حالت نوم میں ہے نفس وجوب تو ثابت ہو جائے گا وقت کی وجہ سے (البتہ اس وقت) ادائیگی واجب نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس حالت میں اس کے حق میں خطاب موجود نہیں۔ پس اگر وہ وقت میں بیدار ہو گیا تو ادا کرے گا اور اگر وقت گزرنے کے بعد بیدار ہوا ہے تو قضاء ادا کرے گا اور نوم اختیار کے منافی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت نوم میں رائے معطل ہو جاتی ہے کیونکہ قوی مدرکہ اس وقت بیکار ہیں جس کے ذریعہ رائے اختیار کر کے اور جب تک رائے کی صلاحیت نہ ہو اس وقت تک اختیار بندہ کا ختم رہتا ہے کیونکہ رائے کا مدار امتیاز کرنے پر ہے کہ کیا درست ہے اور کیا غیر درست، نفع بخش کیا ہے اور مضر کیا ہے اور جب وہ موجود

نہیں تو اختیار بھی نہ رہے گا۔ چنانچہ طلاق اور عتاق اور اسلام کا اقرار اور مرتد ہونا ان سب امور میں اس کا قول معتبر نہ رہے گا بلکہ باطل ہوگا پس اگر حالت نوم میں طلاق دی آزاد کردیا یا اسلام قبول کیا، مرتد ہوگیا تو یہ سب معتبر نہ ہوں گے اور اس پر احکام نافذ نہ ہوں گے۔

ولم یتعلق الخ:۔ اور نائم نماز کی حالت میں قرآن کریم کی تلاوت کرے تو اس کی قرأت معتبر نہ ہوگی اور نائم کا قیام، رکوع، سجود کا اعتبار نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ افعال بغیر اختیار کے صادر ہوتے ہیں اور اسی طرح اگر نائم نماز میں کلام کرلے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس وجہ سے کہ یہ حقیقۃً کلام ہے ہی نہیں اور اگر نائم نے نماز میں قہقہہ لگادیا تو یہ مفسد ناقض وضوء نہ ہوگا۔

والإغماء، عطف على ما قبله، ولمّا كان مشتبها بالجنون عرّفه للامتياز، فقال: **وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعّف القوى ولا يُزيل الحُجى**، أى العقل، بخلاف الجنون، فإنه يُزيله، **وهو كالنوم حتى بطلت عباراته، بل أشدّ منه**، أى بل الإغماء أشدّ من النوم في فوت الاختيار، **فكان حدثًا بكل حال**، أى سواء كان مضطجعًا، أو متكئًا، أو قائمًا، أو قاعدًا، أو راكعًا، أو ساجدًا، بخلاف النوم، فإنه لا ينقض إلا إذا كان مضطجعًا، أو متكئًا، أو مستندًا، لا ما إذا كان قائمًا، أو قاعدًا، أو راكعًا، أوساجدًا، **وقد يحتمل الامتداد وإن كان الأصل فيه عدم الامتداد، فإن لم يمتدّ ألحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإن امتدّ فيلحق بالجنون، فيسقط به الأداء** كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد، وباعتبار الساعات عندهما كما بيّنا في الجنون، وعند الشافعي إذا أُغمي عليه وقت صلاة كاملة لا يجب القضاء، ولكنا استحسنّا بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن عمار بن ياسر رضى الله عنه أُغمي عليه يومًا وليلة، فقضى الصلاة، وابن عمر رضى الله عنهما أغمى عليه أكثر من يوم وليلة، فلم يقض الصلاة. **وامتداده في الصوم نادر**، فلا يعتبر حتى لو أغمى عليه في جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء، وإذا كان امتداده في الصوم نادرًا **ففي الزكاة أولى** أن يَندر استغراقه الحول.

(ترجمہ وتشریح):۔ الاغماء ماقبل پر عطف ہے اور یہ چھٹا عارضہ ہے چونکہ یہ جنون کے مشابہ ہے امتیاز کی وجہ سے اس کی تعریف یہ بیان کی ہے۔ اغماء ایک قسم کا مرض ہے اور قوت کا فوت ہوجانا جس سے کہ قوی کمزور ہوجاتے ہیں اور عقل کو زائل نہیں کرتی بخلاف جنون کے کہ وہ عقل کو زائل کردیتی ہے اور اغماء نوم سے بھی زیادہ بھاری ہے۔ اختیار کو ضائع کرنے میں جو کہ ہر حالت میں حادث ہے خواہ وہ لیٹا ہوا ہو، تکیہ لگائے ہوئے ہو، بیٹھا ہوا ہو، کھڑا ہوا ہو، راکع ہو، سجود کی حالت میں ہو، یعنی ان احوال میں سے کسی بھی حالت میں اگر اغماء طاری ہوجائے تو نماز کیلئے حادث ہوگا بخلاف نوم کے کہ وہ ناقض اس وقت ہے جب کہ چت لیٹ رہا ہو یا تشہد رکوع یا تکیہ لگائے ہوئے ہو یا کسی شی سے سہارا لگائے ہوئے ہو اور اگر بحالت قیام، قعود، تشہد، رکوع وسجود میں نوم آجائے تو ناقض نہیں، یہ اغماء اور نوم کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی مثال دی گئی ہے اور اغماء میں امتداد کا احتمال ہے اگر چہ اصل اس میں امتداد کا نہ ہونا ہے۔ لہٰذا اگر امتداد نہ پایا گیا تو نوم کے ساتھ وہ لاحق ہوگا اور امتداد متحقق ہوگیا تو جنون کے ساتھ لاحق ہوگا اول صورت میں نماز کی قضاء واجب ہے اور دوسری صورت میں واجب نہیں، فیسقط

بہ الخ لہٰذا امتداد کی صورت میں نماز کی ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی جس طرح نماز میں سقوط کا حکم ہے اور امتداد یعنی ایک دن، رات سے زائد ہو جائے، امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نماز کے اعتبار کے ساتھ اور حضرات شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے۔ (جس کی تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی)۔

(**فائدہ**) جب ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہو چکی تو اب قضاء بھی نہ آئے گی کیونکہ وجوب سے اصل مقصود ادائیگی ہے اور جب مقصود ادائیگی ہے اور جب مقصود ہی ختم ہو جائے تو وجوب خود بخود ختم ہو جائے گا جس کے نتیجہ میں وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور قضاء کا حکم مبنی ہوا کرتا ہے وجوب پر۔ جب وجوب باقی نہیں تو قضاء کس طرح باقی ہوگی۔ فافہم۔

اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب اس شخص پر اغماء طاری ہو گیا کامل نماز کے وقت تک تو اب اس پر اس کی قضاء واجب نہیں۔ (بخلاف نوم کے کہ اس میں ایسا نہیں اور اغماء و نوم کے درمیان فرق یہ ہے کہ نوم اپنے اختیار کے ساتھ ہے اور اغماء میں اپنا اختیار نہیں ہوا کرتا) یہ مذہب شافعی قیاس کے مطابق ہے، مگر احناف نے از روئے استحسان امتداد اور عدم امتداد کے درمیان فرق کیا ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ایک رات دن بے ہوشی طاری ہوئی تو افاقہ کے بعد ان کی قضاء کی اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر ایک دن رات سے زائد بیہوشی طاری رہی تو انہوں نے قضاء نہیں کی۔

اور اغماء کا امتداد روزہ میں نادر ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر کوئی شخص تمام ماہ بے ہوش رہا اس کے بعد اس کو افاقہ ہو گیا تو اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوگی اور جبکہ روزہ میں بے ہوش رہا اس کے بعد اس کو افاقہ ہو گیا تو اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوگی اور بکہ روزہ میں امتداد نادر ہے تو زکوٰۃ میں امتداد بدرجہ اولیٰ نادر ہے کہ ایک سال تک اس پر بے ہوشی برقرار ہے۔

والرق، عطف على ما قبله، وهو عجز حكمي، أي بحكم الشرع، وهو عاجز لا يقدر على التصرّفات وإن كان بحسب الحس أقوى وأجسم من الحرّ. شَرع جزاءً على الكفر؛ لأن الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى، فجعلهم الله تعالى عبيدَ عبيده. وهذا في الأصل، أي أصل وضعه وابتدائه؛ إذ الرقّية لا ترد ابتداءً إلا على الكفار، ثم بعد ذلك وإن أسلم بقي عليه وعلى أولاده، ولاينفكّ عنه ما لم يُعتق كالخراج لا يثبت ابتداءً إلا على الكافر، ثم بعد ذلك إن اشترى المسلم أرض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغيّر، وإليه أشار بقوله: لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية، أي صار في البقاء حكمًا من أحكام الشرع من غير أن يُراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملّك والابتذال، أي بسبب هذا الرق يصير العبد محلًا؛ لكونه مملوكًا ومبتذلاً، والعرضة في الأصل خرقة القصاب التي يمسح بها دُسومة يده.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ الرق اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور یہ عوارضات میں سے ساتویں قسم ہے، رقیت حکمی عجز ہے یعنی شرعی حکم کی وجہ سے رقیق (غلام) میں عاجزی آئی یہ کہ غلام عاجز ہونے کی وجہ سے تصرف پر قادر نہیں ہوتا، اگرچہ حس کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو اور جسمانیت کے اعتبار سے آزاد کے بالمقابل زیادہ مضبوط ہو اور کفر پر (ایک قسم کی) جزاء ہے اس وجہ سے کفار نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا جس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو غلام بنا دیا اور کفر کی پاداش (جزاء)

اصل وضع اور اپنی ابتداء (اصل) کے اعتبار سے ہے کیونکہ رقیت صرف کفار ہی پر ابتداء میں واقع ہوتی ہے اس کے بعد اگر چہ وہ مسلمان ہو جائے اس پر برقرار رہ جاتی ہے اور اس کی اولاد پر بھی جب تک اس کو آزادگی نہ حاصل ہوگی وہ باقی رہے گی جس طرح خراج کفار پر ابتداء میں ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر اس خراجی زمین کو مسلمان خرید لے تو بھی خراج اسی طرح قائم رہے گا اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

لکنہ الخ:۔ البتہ یہ رقیت کا باقی رہنا امور حکمی میں سے ہوگا یعنی شرعی احکام میں سے ایک امر ہوگا اور اب جزاء کے معنی کی رعایت نہ رہے گی اور اس رقیت کی وجہ سے انسان ہو جاتا ہے تملک کیلئے اور ابتدال کیلئے نشانہ کی حیثیت میں ہو جاتا ہے یعنی وہ غلام مملوک اور متبذل ہونے کی وجہ سے محل برائے ملکیت ہو جاتا ہے جس وقت بھی اس کو خرید و فروخت کیا جا سکتا ہے۔

العرضہ بالضم، وہ شئی جو کہ درمیان میں پڑی ہوئی ہوتی ہے کہ ہر شخص اس کی جانب متوجہ ہو سکے اور اپنی جانب لانے کی کوشش کرے۔ والابتدال محفوظ کی ضد یعنی غیر محفوظ شئی اور اصل وضع میں عرضہ وہ کپڑے کا ٹکڑا ہوتا ہے جو قصاب کے پاس رہتا ہے جس سے وہ ہاتھوں کی چکناہٹ کو صاف کرتے ہیں چونکہ یہ کپڑا درمیان میں پڑا رہتا ہے کوئی بھی اس کو اٹھا کر صاف کرنے لگتا ہے۔

وهو وصف لا يتجزأ ثبوتًا وزوالاً؛ لأنه حق الله تعالى فلا يصحّ أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض، بخلاف الملك اللازم له، فإنه حق العبد يُوصف بالتجزى زوالاً وثبوتًا؛ فإن الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع، ولو باع نصف العبد يبقى الملك له فى النصف الآخر بالإجماع، وهو أعمّ من الرقّ؛ إذ قد يوصف به غير الإنسان من العروض دون الرقّ كالعتق الذى هو ضدّه، فإنه أيضًا لا يقبل التجزية، وهو قوة حكمية يصير بها الشخص أهلاً للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه. وكذا الإعتاق عندهما، اى عند أبى يوسف ومحمد أيضًا لا يتجزّأ؛ لأن الإعتاق إثبات العتق؛ فالعتق أثره، فلو كان الإعتاق متجزّيًا وأُعتق البعض، فلا يخلو إمّا أن يثبت العتق فى الكل، فيلزم الأثر بدون المؤثّر، أو لم يثبت العتق فى شيء، فيلزم المؤثّر بدون الأثر، أو يثبت التعق فى البعض، فيلزم تجزّى العتق، وهذا معنى قوله: لئلا يلزم الأثر بدون المؤثّر، أو المؤثّر بدون الأثر، أو تجزّى العتق، وفى بعض النسخ لم يوجد قوله: أو تجزى العتق وتحريره لا يخلو عن تمحّل. وقال أبوحنيفة: إنه إزالة الملك، وهو متجزّء، لا إسقاط الرقّ، أو إثبات العتق حتى يتّجه ماقلتم؛ وذلك لأن المعتق لا يتصرّف إلا فيما هو خالص حقّه، وحقّه هو الملك القابل للتجزّى دون الرقّ، أو العتق الذى هو حقّ الله تعالى، ولكن بإزالة الملك يزول الرقّ، وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطةٍ كشراء القريب يكون إعتاقًا بواسطة الملك.

(**ترجمہ وتشریح**)۔ اور رق (ایک ایسی نوع کا وصف ہے کہ) وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا کہ اس کے اجزاء نہیں کئے جا سکتے نہ ثبوت کے اعتبار سے اور نہ زوال کے اعتبار سے اس وجہ سے کہ رق کفر کا اثر اور اس کی جزاء ہے جو کہ تقسیم کے لائق

نہیں کہ وہ اجزاء اجزاء ہو سکے (حواشی حسامی) شارح رحمۃ اللہ اس کی وجہ میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگا اس کی صفت اس طرح بیان کی جائے انہ مرقوق البعض دون البعض یعنی بعض وہ غلام ہے اور بعض نہیں بلکہ یا تو وہ کل غلام ہے نہیں تو تمام ہی آزاد ہے بخلاف ملک لزوم کے کہ اس کیلئے ثابت ہوتی ہے چونکہ وہ حق العبد ہے اس وجہ سے کہ اس کی صفت اجزاء کے ساتھ بیان کی جاسکتی ہے زوال اور اثبات ہر دو اعتبار سے۔ مثال اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو فروخت کیا دو شخصوں کو تو بالاجماع جائز ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی ملکیت نصف، نصف حصہ میں ثابت ہو جائے گی یہ مثال ہے اثباتاً کی اور اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو فروخت کیا تو باقی نصف اس کی اپنی ملکیت میں باقی رہے گا بالاجماع۔ وھو الخ اور ملک کا تعلق ہر شئی کے ساتھ ہوتا ہے جو کہ عام ہے رق سے یعنی ملک کا تعلق صرف رق سے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ ملکیت کے ساتھ عروض وغیرہ کی بھی صفت بیان کی جاسکتی ہے بخلاف رق کے کہ وہ زیادہ عام نہیں اس کا مصداق صرف انسان ہی ہوسکتا ہے غیر انسان (عروض وغیرہ) کو رق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ لفظ ملک عام ہے بلکہ زیادہ عمومیت رکھتا ہے اور رق خاص ہے۔

(فائدہ) محمد بن سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہ ہے کہ اثباتاً بھی رق اجزائیت کو قبول کرسکتا ہے، چنانچہ امام نے اگر کسی علاقہ کو فتح کیا اور یہ مناسب جانا کہ ماخوذ شدہ کفار کے نصف، نصف کو غلام بنایا جائے (اور نصف آخر کو آزاد ہی رہنے دیا جائے) تو یہ امر نافذ ہو جائے گا مگر اول قول (جس کو صاحب متن نے بیان کیا ہے) ہی اصح ہے وھو مذھب اصحابنا جمیعا (شرح جامی)

کالتعق الخ:۔ یعنی جس طرح عتق (آزادگی) کی صفت اجزائیت کے ساتھ بیان نہیں کی جاسکتی جو کہ رق کی ضد ہے۔ العتق ھو قوۃ الخ وہ قوت حکمیہ ہے جس کے ذریعہ انسان مالک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور شہادت کی ولایت قضا اور اس کے مثل امور کی اہلیت رکھتا ہے۔

و کذا الاعتاق الخ:۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک آزاد کرنا بھی اجزائیت کو قبول نہیں کرتا اس وجہ سے کہ اعتاق کے معنی ہیں عتق کو ثابت کرنا جو کہ اعتاق کا اثر ہے پس اگر اعتاق تو اجزائیت کو قبول کرسکتا ہے جس کے نتیجہ میں بعض غلام (مثلاً نصف) آزاد ہوسکتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ فلا یخلوا سے ان ہر دو احوال کو بیان کیا ہے۔ (۱) یا تو کل میں آزادگی ثابت ہو جائے گی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر موثر کے اثر ثابت ہوا (کیونکہ آزاد کرنے والے نے تو فقط نصف ہی آزاد کیا ہے نہ کہ کل) (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کسی بھی جز میں عتق ثابت نہ تسلیم کیا جائے تو اب لازم آتا ہے کہ مؤثر کا کوئی اثر نہیں ہوا وہ بغیر اثر کے رہ گیا۔ حالانکہ یہ بھی درست نہیں یا پھر بعض غلام میں عتق کو ثابت تسلیم کرلیا جائے۔ اس کو تسلیم کرنے میں لازم آتا ہے عتق کی تقسیم کو تسلیم کرلینا حالانکہ یہ بھی درست نہیں، ان دونوں صورتوں کی جانب مصنف نے اس عبارت متن لئلا الخ سے اشارہ کیا ہے، شارح رحمۃ اللہ نے اس متن کی تفسیر و تشریح فلا یخلوا سے بیان کردی ہے۔

وفی الخ:۔ بعض منار کے نسخوں میں او تجزی الخ والی عبارت نہیں ہے۔ و تحریرہ الخ اس کا آزاد کرنا کمزوری سے خالی نہیں۔ یعنی اس طرح آزاد کرنا ایک ناقص درجہ کی بات ہے چونکہ ایک اعتبار سے وہ آزادگی اس حصہ میں ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی اب ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں وہ آزادگی تمہل کو لئے ہوئے ہیں۔

وقال الخ:۔حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اعتاق کے معنی ہیں ملکیت کو زائل کرنا یا عتق کو ثابت کرنا اور ازالہ ملک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اسقاط رق نہیں ہے کما قال ابو یوسف ومحمد۔ وذالك الخ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے جو تقریر فرمائی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اپنی ملکیت میں (اپنے حق میں) تصرف کر رہا ہے جو کہ اس کا حق ملک ہے اور وہ اجزائیت کو قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہے نہ کہ وہ رقیت یا عتق جو کہ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ظاہر ہے کہ اس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا، البتہ ملک کے ازالہ سے رقیت زائل ہو جائے گی اور جب رقیت زائل ہوگئی تو اس کے بعد عتق ثابت ہوگا، بواسطہ یعنی ازالہ ملک کے واسطہ اور ذریعہ سے کشرا الخ جس طرح کسی قریب محرم کو خرید کر لینا ذریعہ اور واسطہ ہے اس کی آزادگی کا۔

والرقّ ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالاً، فلا تجتمعان؛ لأن المالكية سِمَة القدرة، والمملوكية سِمَة العجز. وقيل: فيه بحث؛ لأنه لِمَ لا يجوز أن يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين، فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية، والمالكية من جهة الآدمية. حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرّي، أي الأخذ بالسّرية، وهي الأمَة التي بَوّأتها وأعددتها للوطئ وإن أذن لهما المولى بذلك. وإنما خُصّ المكاتب بالذكر مع أن المدبّر أيضًا كذلك؛ لأنه صار أحقّ بمكاسبه يدًا، فَيُوهم ذلك جواز التسرّي، فأزال الوهم بذكره. ولا تصحّ منهما حَجّة الإسلام حتى لو حجّا يقع نفلاً وإن كان بإذن المولى؛ لأن منافعهما فيما سوى الصلاة والصيام تبقى للمولى، ولا تكون لهما قدرة على أدائه، بخلاف الفقير إذا حجّ، ثم استغنى حيث يقع ما أدّى عن الفرض؛ لأن ملك المال ليس بشرط لذاته، وإنما شرط للتمكّن عن الأداء. ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم، فإنه مالك للنكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسرّي، فتعيّن النكاح، ولكنه موقوف على رضاء المولى؛ لأن المهر يتعلّق برقبته، فيباع فيه، وفي ذلك إضرار للمولى، فلابد من رضائه، وكذا هو مالك لدمه؛ لأنه محتاج إلى البقاء، ولا بقاء إلا به؛ ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه، وصحّ إقرار العبد بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحرّ.

(ترجمہ وتشریح):۔اور رق مال کی ملکیت کے منافی ہے بایں وجہ کہ مملوکیت قائم ہے اس غلام (رقیق) میں اس وجہ سے کہ وہ رقیق (خود) مال ہے۔لہٰذا دونوں مالکیت ومملوکیت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں کیونکہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عاجز ہونے کی علامت اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔لانہ الخ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس (رقیق) میں مالکیت اور مملوکیت دونوں جمع ہوں ''مختلف اعتبارات سے اور دو اعتبارات یہ ہیں کہ رقیق میں مملوکیت ہو مالیت کی جہت سے (کہ وہ کسی دوسرے کا مال ہے) اور مالکیت ہو آدمیت کی جہت سے (چنانچہ مکاتب من وجہ آزاد ہے اور من وجہ مملوک ہے) جواب! اس کا جواب دیا گیا کہ مالکیت قدرت پر موقوف ہے اور مملوکیت عجز کو لئے ہوئے ہے اب ظاہر ہے کہ ایک شی عاجز بھی ہو اور قادر بھی یہ دونوں کس طرح جمع ہو سکتے ہیں جو کہ ایک دوسرے کی ضد ہے اس جواب کے علاوہ ایک جواب ہے جس کو صاحب التحقیق نے اختیار کیا ہے کہ ''یہ حکم اجماع ہے''۔

حتی الخ:۔اس کا تعلق ماقبل کی عبارت متن سے ہے جبکہ رقیق میں مالکیت اور مملوکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتیں تو عبد اور مکاتب تسریٰ کے مالک نہیں ہوسکتے۔تسریٰ کے معنی ہیں سریت حاصل کرنا۔سریۃ وہ باندی ہے جس کو تم نے جگہ دی ہو اور اس کو وطی کیلئے حاصل کیا ہو۔اگر چہ عبد اور مکاتب کو اس امر کی ان کا مالک اجازت دیدے۔وانما الخ مصنف رحمہ اللہ نے متن میں مکاتب کو خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے (حالانکہ مدبر کا بھی حکم یہی ہے) کہ مکاتب اپنی کسب کردہ آمدنی کا زیادہ حقدار ہوتا ہے من حیث الید (من حیث الید کا مطلب یہ ہے کہ من کل وجہ یہ اس کا مالک نہیں ہوا بلکہ جب آزاد ہوجائے گا اس وقت کلی طور پر مالک ہوگا۔البتہ اس وقت تو من حیث القبضہ مالک ہے) اور یہ من حیث الید (آزاد ہونا، مالک ہوجانا) ایک وہم پیدا کرتا ہے تسریٰ کے جواز کی۔لہٰذا خصوصیت کے ساتھ مکاتب کے ذکر سے اس وہم کو دور کیا گیا ہے۔

ولا تصح الخ:۔اور فرض حج بھی ان دونوں سے ادا نہ ہوگا۔اگر چہ مالک کی اجازت سے ہوا ہو بلکہ وہ نفلی حج ہوگا۔اس وجہ سے نماز اور روزہ کے علاوہ تمام امور کے منافع جو ان دونوں (غلام، مکاتب) سے حاصل شدہ ہیں وہ مولیٰ (مالک) کیلئے ہوتے ہیں اور ان دونوں کو اس وقت ادا کرنے کی قدرت ہے نہیں، بخلاف فقیر کے کہ اگر اس نے حج کیا اور اس کے بعد وہ مالدار ہو چکا تو یہ ادائیگی زمانہ فقر کے معتبر ہوجائے گی۔اس وجہ سے کہ فی نفسہ مال کا مالک ہونا شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ ادائیگی زمانہ فقر کی معتبر ہوجائے۔اس وجہ سے کہ فی نفسہ مال کا مالک ہونا شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ ادائیگی پر قادر ہو۔فقیر چونکہ قادر ہے اور غلام ومکاتب، مدبر قادر نہیں کمامر۔

ولاینافی الخ:۔البتہ غیر مال کے منافی نہیں رقیق ہونا، مثلاً نکاح کا حق اس کو ہے کیونکہ فرج کی شہوت کا پورا کرنا فرض ہے اور اس کو تسری کی اجازت نہیں تو اب نکاح والی صورت اس تقاضے کو پورا کرنے کیلئے متعین ہوگئی اور مالک کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا تعلق اس غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا اور ادائیگی کیلئے یہ غلام فروخت کیا جاسکتا ہے جس میں مالک کا نقصان ہے اس وجہ سے ضروری ہے مالک کی اجازت کا ہونا اور اسی طرح یہ اپنے دم کا مالک ہے اس وجہ سے کہ بقاء کیلئے یہ ضروری ہے اور دم کے ساتھ ہی بقاء (حیات) ہے۔یہی وجہ ہے کہ مالک غلام کے دم کو ضائع کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ غلام اگر قصاص کا اقرار کرلے تو یہ اقرار معتبر ہوگا۔اس وجہ سے کہ دم کے معاملہ میں غلام مثل آزاد کے ہے۔

وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة، والولاية، والحل، فإن ذمّته ناقصة لا تقبل أن يجب عليه دين ما لم يُعتق أو لم يُكاتب، ولا ولاية له على أحد بالنكاح، ولا يحل له من النساء مثل ماحلّ للحرّ، فإن للحرّ أن تحلّ أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك. وإنه، أي الرقّ لايؤثّر في عصمة الدم، أي إزالة عصمة الدم، بل دمه معصوم كما كان دم الحرّ معصومًا؛ لأن العصمة المؤثمة بالإيمان، أي من كان مؤمنًا يستحقّ الإثم قاتله، فتجب الكفّارة عليه. والمقوّمة بداره، أي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الإيمان، فمن قتل من المسلمين في دار الإسلام تجب الدية والقصاص على قاتله، بخلاف من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام، فإنه لا يجب على قاتله إلا الكفارة دون الدية والقصاص؛ إذ ليس له إلا العصمة المؤثمة دون المقوّمة. والعبد فيه، أي في كل واحد

من العصمتين كالحرّ، أمّا في الإيمان فظاهر، وأمّا في الإحراز في دار الإسلام؛ فلأنه تبع للمولى، فإذا كان المولى محرَزًا في دار الإسلام كان العبد أيضًا محرَزًا فيه إمّا بالإسلام أو بقبول الذمة.

(ترجمه وتشریح):۔اوررق کامل درجہ کی حالت کے منافی ہے جوکہ انسان کی شرافت وکرامت کی اہلیت میں ہے یعنی انسان کی شرافت وکرامت جس درجہ کامل بصورت آزاد ہوا کرتی ہے رقیت میں وہ درجہ کمال نہیں رہتا کیونکہ رقیت ایک نوع کی ذلت ہے اور حر میں کمال شرف ہے جوکہ ایک دوسرے کے منافی ہے، لہٰذا جمع نہیں ہوسکتے۔ کالذمة الخ یعنی رقیق کا ذمہ ناقص ہوتا ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوگا، اس وقت تک اس پر دین کا وجوب قبول نہ ہوگا اور نہ رقیق کسی کا نکاح میں ولی ہوگا اور مثل آزاد کے رقیق کیلئے عورتیں حلال نہ ہوں گی آزاد کیلئے چار حلال ہیں اور رقیق کیلئے اس کا نصف اور رق خون کے محفوظ ہونے میں مؤثر نہ ہوگی، یعنی رقیت سے اس کے دم کی حفاظت زائل نہ ہوگی بلکہ بدستور اس کا دم محفوظ رہے گا جس طرح ایک آزاد کا ہوتا ہے کیونکہ دم کی حفاظت ایمان کے ساتھ ہے۔لہٰذا جو شخص مومن ہوگا اس کے قاتل کو فع رثابت کردے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

والمقومة الخ:۔اس کا عطف المؤثمہ پر ہے یعنی دم کی حفاظت جوکہ رقیت کو واجب کردیتی ہے وہ ثابت ہوجاتی ہے دارالاسلام میں۔لہٰذا جو شخص مسلمانوں میں سے دارالاسلام میں قتل کردیا گیا تو اس کی دیت واجب ہوجاتی ہے اور قصاص اس کے قاتل پر۔بخلاف اس شخص کے جو دارالحرب میں ایمان لایا اور اس نے دارالاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی تو اس کے قاتل پر کفارہ کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہوگا نہ دیت اور نہ قصاص کیونکہ اس مسلمان کیلئے جس نے ابھی تک ہجرت نہیں کی تھی عصمت موثمہ تو ہے، عصمت مقومہ نہیں ہے اور عبدان دونوں عصمتوں میں مثل آزاد کے ہے۔ ایمان میں یہ مماثلت تو ظاہر ہے۔البتہ دارالاسلام میں احتراز کے اعتبار سے اس وجہ سے کہ وہ تابع ہے مالک کے جب مالک دارالاسلام میں محفوظ ہوگا تو اس کا غلام بھی محفوظ ہوگا اور یہ محفوظ ہونا مالک کا یا تو اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے یا ذمہ کی وجہ سے یعنی وہ ذمی ہے کہ اسلام قبول نہیں کیا ذمی بن کر رہنا قبول کرلیا۔

وإنما يؤثّر في قيمته، أي إنما يؤثّر الرقّ في نقصان قيمته حتى إذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي أن ينقص منه عشرة دراهم حطًّا لمرتبته عن مرتبة الحرّ، ولهذا، أي لكون العبد مثل الحرّ في العصمة يقتل الحرّ بالعبد قصاصًا عندنا؛ إذ قد وجدت المساواة في المعنى الأصلي الذي يبتني عليه القصاص، والكرامات الأُخَر صفة زائدة في الحرّ لا يتعلّق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والأنثى، وإن كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر، وعند الشافعي : لا يقتل الحرّ بالعبد لعدم أهلية الكرامات الإنسانية، فامتنع القصاص لعدم المساواة. وصحّ أمان المأذون، عطف على قوله: يقتل أي ولأجل كون العبد مثل الحرّ في العصمة صحّ أمان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفّارة؛ لأنه لما أذنه المولى بالقتال صار شريكًا في الغنيمة، فالأمان تصرّف في حقّ نفسه قصدًا، ثم يكون في حقّ غيره ضمنًا. وإنما قيّد بالمأذون؛ لأن في أمان المحجور

خلافًا، فعند أبي حنيفة لا يصحّ؛ لأنه لا حقّ له في الجهاد حتى يكون مُسقطًا حقّ نفسه، وعند محمد والشافعي يصحّ أمانه؛ لأنه مسلم من أهلِ نصرة الدين، ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين.

(ترجمه وتشریح):۔اور رق ہونا اس کی قیمت میں اثر انداز ہوگا یعنی اگر کسی رقیق کی رقیت دس ہزار دراہم تک ہوجائے گی تو مناسب ہے کہ اس میں سے ایک درہم ہی کم کر دیا جائے تا کہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہی رہے۔ دس ہزار دیت میں ایک انسان کی قیمت لگائی گئی ہے اب اگر کوئی غلام مقتول ہے تو اس کی دیت اصل اس کی قیمت ہے مگر یہ قیمت اصل دیت سے زائد نہ ہوگی بلکہ ایک درہم کم ہی رہے گی یعنی ایک درہم کم دس ہزار جب کہ اس مقتول غلام کی قیمت دس ہزار یا اس سے زائد تھی۔

ولهٰذا الخ:۔اور جبکہ غلام آزاد کے مثل ہے حفاظت میں (کہ دونوں کا درجہ برابر ہے) تو اگر آزاد شخص نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو احناف کے نزدیک اس آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اس وجہ سے کہ معنوی اعتبار سے دونوں کے نفوس برابر ہیں اور شرافت وکرامت یہ آزاد میں صفت زوائد میں سے ہے، ان پر قصاص کا مدار نہیں، قصاص کا مدار نفس انسان میں برابری ہے کہ ایمان نے ان کو برابر بنا دیا ہے۔ جس طرح قصاص مذکر اور مؤنث میں جاری ہوتا ہے اگر چہ مؤنث کے دم کا بدلہ کم ہے مذکر کے دم کے بالمقابل اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد غلام کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے کہ کرامات انسانیہ کی اہلیت اس میں معدوم ہیں۔ لہٰذا عدم مساوات کی وجہ سے قصاص ممتنع ہو گیا۔

وصح الخ:۔اس کا عطف یقتل پر ہے، یعنی جس طرح عبد، آزاد کے مثل ہے دم کی حفاظت میں اسی طرح امن دینے میں بھی عبد مثل آزاد کے ہے اگر کسی عبد نے امن دے دیا حربی کو تو وہ امن دینا صحیح ہو جائے گا (مگر وہ عبد جو ماذون بالقتال ہو) عبد ماذون فی التجارہ نہ ہو اس وجہ سے کہ جب اس کے مالک نے اس کو اجازت قتال دے دی ہے تو اب وہ عبد مال غنیمت میں شریک ہو گیا۔ لہٰذا امان دینا اپنے حق (غنیمت میں) تصرف کرنا ہوا۔ ارادۃً اور دوسروں (غانمین) کے حق میں تصرف کرنا ہوا ضمناً، عبد ماذون کی قید اس وجہ سے ہے کہ عبد محجور میں اختلاف ہے۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں، اس وجہ سے کہ اس کو جہاد میں کوئی حق ہی نہیں۔ جس سے کہ اس کو یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ اپنے حق کو ساقط کر دے (یعنی جب کسی حربی کو امن دے گا تو مال غنیمت میں جو حصہ حاصل ہونے والا تھا وہ اب ختم ہو جائے گا) اور حضرت امام محمد وحضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک امن دینا درست ہے، اس وجہ سے کہ وہ بھی مسلمان ہے اور اس پر بھی دین کی نصرت کرنا واجب ہے اور جب اہل جہاد میں سے اس کا ہونا ثابت ہو گیا تو امن دینا بھی درست ہوگا، اس وجہ سے شاید امن دینا مسلمانوں کے حق میں مفید اور مصلحت ہے۔

وإقراره بالحدود والقصاص، أي صحّ إقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وإن كان يشترك فيه المحجور أيضًا؛ لأن إقراره يصير ملاقيًا حقّ نفسه الذي هو الدم وإن كان إتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة أو القائمة، فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه؛ لأنه لا يجتمع مع القطع، ويردّ المال في

القائمة إلى المسروق منه ويقطع، وهذا كله في المأذون. وفي المحجور اختلاف، أي إن أقرّ العبد المحجور بالسرقة، فإن كان المال هالكًا قُطع ولا ضمان، وإن كان قائمًا فإن صدّقه المولى قُطع ويردّ، وإن كذّبه المولى ففيه اختلاف، فعند أبي حنيفة يُقطع ويردّ، وعند أبي يوسف يقطع ولا يردّ، ولكن يضمن مثله بعد الإعتاق، وعند محمد لايقطع ولا يردّ، بل يضمن المال بعد الإعتاق. ودلائل الكل في كتب الفقه.

(ترجمہ وتشریح):۔ واقرارہ الخ:۔ اور عبد ماذون کا اقرار کرنا اپنے نفس کے حق میں ایسے امور سے متعلق کہ جن سے اس پر حدود وقصاص واجب ہوجاتے ہیں تو یہ درست ہے اگر چہ اس اقرار میں مجور بھی شریک ہو۔ اس وجہ سے کہ عبد ماذون کا اقرار اپنی ذات کے حق میں وابستہ ہوگا (اور حق نفسہ سے مراد دم ہے) اگر چہ اس اقرار سے ضمناً مالک کی مالیت کو ضائع کرنا ہے، وبالسرقۃ الخ اس عبادت کا عطف وبالحدود الخ پر ہوا ہے، یعنی اگر کسی عبد ماذون نے چوری کی اور وہ مال ہلاک ہوگیا یا موجود ہے تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کا قطع کرنا ثابت ہوجائے گا۔ البتہ ہلاک والی صورت میں اس غلام پر ضمان واجب نہ ہوگا اس وجہ سے کہ ضمان اور قطع ید دونوں جمع نہیں ہوں گے اور اگر مال موجود ہے تو مالک کو وہ دے دیا جائے گا، وفی الخ چونکہ پہلی تفصیل عبد ماذون سے متعلق تھی اب عبد مجور سے متعلق تفصیل ملاحظہ ہو۔ اس میں اختلاف ہے کہ اور عبد مجور نے چوری کرلیا اور اس کا اقرار کرلیا۔ اگر مال موجود نہیں ہے تو قطع ید ہوگا ضمان نہ ہوگا اور اگر مال موجود ہے اور اس کی تصدیق اس کے مالک نے کردی ہے تو قطع ید ہوگا اور مال واپس کر دیا جائے گا اور اگر غلام کے مالک نے اس کی تکذیب کردی تو اب اس صورت میں اختلاف ہے۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید ہوگا اور مال واپس کرنا ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید ہوگا مال واپس نہ ہوگا۔ البتہ اس غلام کی آزادگی کے بعد مال کا ضمان اس پر ہوجائے گا اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہ قطع ید ہوگا اور نہ مال کی واپسی کا حکم ہوگا بلکہ آزادی کے بعد اس قدر مال کا ضمان اس پر آجائے گا گویا کہ یہ بمنزلہ اقرار کے ہوا، دلائل فقہی کتب فقہ میں موجود ہیں۔

والمرض، عطف على ما قبله، وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة، وأنه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة، أي يكون أهلاً لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صحّ نكاحه، وطلاقه، وسائر ما يتعلّق بعبارته، ولكنه لمّا كان سبب الموت، وأنه، أي والحال أن الموت عجز خالص كان المرض من أسباب العجز، فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة، فيصلّي قاعدًا إن لم يقدر على القيام، ومستلقيًا إن لم يقدر على القعود. ولما كان الموت علّة الخلافة، أي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من أسباب تعلّق حقّ الوارث والغريم بماله، فيكون من أسباب الحجر بقدر ما يتعلّق به صيانة الحقّ، أي حق الغريم والوارث، ويكون المريض محجُورًا من قدر الدين الذي هو حقّ الغريم، ومن الثُلثين الذي هو حقّ الوارث، ولكن لا مطلقًا، بل إذا اتصل بالموت، ويموت من ذلك المرض، فحينئذٍ يظهر كونه محجورًا، ولكن يكون مستندًا إلى أوّله، أي يقال

عند الموت: إنه محجور عن التصرّف من أول المرض، حتى لا يؤثّر المرض، متعلّق بقوله: بقدر ما يتعلّق به صيانة الحق أى إنما يؤثّر المرض فيما تعلّق به حقّ الغير، ولا يؤثّر فيما لا يتعلّق به حقّ غريم ووارث، كالنكاح بمهر المثل، فإنه من الحوائج الأصلية، وحقهم يتعلّق فيما يفضل منها، فيصحّ فى الحال كل تصرّف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة، وهو البيع بأقلّ من القيمة؛ إذ الموت مشكوك فى الحال، وليس فى صحّة هذا التصرّف فى الحال ضرر بأحد، فينبغى أن يصحّ حينئذٍ.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والمرض کاعطف علی الصغر پر ہے۔**مرض کی تعریف**:۔وہ ایک حالت ہے جوکہ بدن پر آتی ہے جس کی وجہ سے طبیعت کا اعتدال ختم ہوجاتا ہے وانہ الخ اور مرض منافی ہے حکم کی اہلیت کے حق میں یعنی وجوب حکم کیلئے مریض اہل ہوتا ہے مرض کے آنے سے وہ ختم نہیں ہوتی اور اسی طرح مقاصد کی ادائیگی اپنے کلام (عبارت) کے ذریعہ کرسکتا ہے، چنانچہ مریض کا نکاح اور اپنی زوجہ کوطلاق دینا اور ہروہ کام جس کا تعلق اس کی عبارت کے ساتھ وابستہ ہے، سب ہی معتبر ہوں گے۔ولکنہ الخ البتہ جب مرض سبب ہوتو؟وانہ الخ درانحالیکہ موت عجز خالص ہے تواس صورت میں مرض بھی سبب عجز میں سے ہوگا۔لہٰذا عبادات کی مشروعیت مریض پر قدرت ممکنہ کے اعتبار سے ہوگی، اگر قیام پر قادر نہیں تو بحالت قعود نماز پڑھے گا اور اگر قعود پر بھی قدرت نہیں تو (چت یا کروٹ سے) لیٹ کر نماز پڑھے گا اور جبکہ موت علت خلافت ہو یعنی میت کے مال میں قرض خواہ کے حق کے متعلق ہونے کیلئے اس کے مال کے ساتھ یعنی مریض کے مال کے ساتھ ان کے حقوق وابستہ ہوجائیں گے اور اس وابستگی کا سبب مرض ہوگا۔لہٰذا مرض ایک سبب بن جائے گا۔مریض پر حجر کرنے کیلئے منجملہ اسباب میں سے یہ سبب اسی مقدار میں ہوگا جس قدر اس کے حق کا تعلق اس کے مال کے ساتھ ہوا ہے اور اب مریض محجوز ہوجائے گا۔قرض خواہ کے قرضہ کی تعداد کے مطابق (خواہ وہ جس قدر بھی ہو) اور ورثاء کے حق کی مقدار جوکہ دوثلث ہے۔لیکن یہ سب علی الاطلاق نہ ہوگا۔بلکہ اس وقت ہوگا جبکہ اس مرض ہی میں موت واقع ہوگئی ہو جس کا ظہور موت کے وقت ہوگا۔البتہ اس حجر کا اطلاق (اسناد) ہوگا موت سے قبل اول مرض پر، یعنی یہ حکم لگایا جائے گا کہ اس حجر کا تعلق اس مرنے والے پر ابتداء مرض سے ہے۔حتی الخ اور یہ مرض مؤثر نہ ہوگا ان اشیا (ان امور) میں جن کے ساتھ قرض خواہ اور ورثاء کا حق نہ ہو۔مثلاً نکاح، مہر مثل کیونکہ یہ حوائج اصلیہ میں شامل وداخل ہیں اور ان کا حق حوائج اصلیہ سے جو چیزیں زائد ہوا کرتی ہیں ان کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

حتی الخ:۔اس عبارت کا تعلق بقدر مایتعلق بہ کے ساتھ ہے۔اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا۔انما الخ یعنی مرض موثر ہوگا ان اشیاء کے ساتھ کہ جن میں دوسروں کے حقوق کا تعلق ہے اور موثر نہ ہوگا۔فیصح الخ جب ان امور (نکاح وغیرہ) میں مرض کا کوئی اثر نہیں یہ تو فی الحال بھی اس مریض کا تصرف کرنا جن میں فسخ کا احتمال ہے، مثلاً ہبہ اور عقد محاباۃ درست ہوجائے گا۔اس وجہ سے کہ ان امور میں وہ محجور نہیں ہے اور جب حجر نہیں تو تصرف درست ہے۔

المحاباۃ الخ:۔اصل قیمت سے کم میں بیع کردینا، لغوی معنی کم کردینا اور درست کیوں ہے اس وجہ سے کہ موت یقینی تو ہے نہیں فی الحال بلکہ مشکوک ہے اور فی الحال تصرف کرنے میں مریض کی جانب سے دوسروں کا کوئی نقصان نہیں ہے۔لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اب یہ تصرف جائز اور معتبر ہو۔

ثم ينتقض إن احتيج إليه، أى: إلى النقض عند تحقق الحاجة. وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلّق بالموت، وهو المدبر كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث بأن أعتق عبدًا من ماله المستغرق بالدين، أو أعتق عبدًا قيمته تزيد على الثُلث، فحكم هذا المعتق: حكم المدبّر قبل الموت، فيكون عبدًا فى جميع الأحكام المتعلّقة بالحرّية من الكرامات، وبعد الموت يكون حرًّا، ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة، وأما إن كان فى المال وفاء بالدين، أو هو يخرج من الثُلث، فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلّق حقّ أحد به. بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ، جواب سؤال مقدر، وهو: أنكم قلتم: إن الإعتاق لا ينفذ في الحال إذا وقع على حق غريم أو وارث، ومع ذلک جوّزتم إعتاق الراهن عبدًا مرهونًا يتعلّق به حق المرتهن؟ فأجاب بأن إعتاق الراهن إنما ينفذ؛ لأن حق المرتهن فى اليد دون الرقبة؛ إذ فى الرقبه بقى حق الراهن، وصحّة الإعتاق تبتنى عليه.

(ترجمه وتشریح):۔ثم الخ:۔اس کے بعد اگر ضرورت ہوگی تو ان (ہبہ اور عقد محابات) کو توڑ سکتا ہے۔وما لا اور جو اشیاء فسخ کا احتمال نہیں رکھتیں ان کو موت کے ساتھ معلق کر دیا جائے گا اور وہ معلق مدبر ہے، مثل اعتاق کے جبکہ قرض خواہ کے یا وارث کے حق پر واقع ہو جائے یعنی ان دونوں میں سے اگر کسی کا حق ختم ہوتا ہے تو جس طرح معتق کو سعی کر کے ادائیگی کرنا ہوگی اس طرح مدبر بھی کرے گا۔مدبر اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کو مالک نے اپنے مرنے کے بعد آزاد ہونے پر معلق کر دیا ہو۔ اذا وقع الخ بایں صورت کہ ایک شخص اس قدر مقروض ہے کہ اس کو آزاد کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں کہ قرض خواہ کے قرضہ کی ادائیگی اس غلام کو فروخت کر کے کرنا لازم تھا۔یا مالک نے غلام کو آزاد کر دیا جبکہ ایک تہائی مال کے حساب سے زائد قیمت اس غلام کی ہوتی ہے۔(حالانکہ بحالت مرض ایک تہائی سے زائد کا تصرف کرنا اس کو جائز نہیں تھا) تو اس صورت میں اس آزاد شدہ غلام کو مثل مدبر کے قرار دے دیا جائے گا کہ موت سے قبل جو حکم مدبر بنانے کا ہے وہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا۔لہٰذا یہ آزاد شدہ غلام جملہ ان احکامات میں جن کا تعلق حریت سے ہے (مثلاً شرافت) تو وہ مثل آزاد ہی کے ہوگا اور موت کے بعد وہ غلام آزاد ہوگا اور سعی کرے گا قرض خواہوں اور ورثاء کیلئے اپنی قیمت میں۔

واما الخ:۔البتہ اگر اس مریض کے پاس قرضہ کی مقدار کے برابر مال ہے یا وہ غلام ایک ثلث سے زائد نہیں ہوتا ہے تو فی الحال ہی اس پر آزادگی کامل کا حکم جاری ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہیں ہے۔بخلاف الخ۔یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، علماء احناف کے نزدیک اگر غلام کی آزادگی ایسی صورت میں واقع ہو جائے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو وہ آزادگی فوراً نافذ نہیں ہوا کرتی مگر اس کے باوجود احناف نے جائز قرار دیا ہے۔اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کر دیا ہو جب کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟ مصنف اس کا جواب دیتے ہیں کہ مرتہن کا حق ید سے تعلق رکھتا ہے اور آزادگی کی صحت رقبہ پر مبنی ہے۔اس جواب سے دونوں کے حق میں واضح فرق ہو گیا۔لہٰذا آزادگی بھی معتبر ہوگی۔

والحيض والنفاس، معطوف على ما قبله، ذكرهما بعد المرض، لاتصالهما به من حيث كونهما عذرًا. وهما لا يُعدمان الأهلية، لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء، فكان ينبغي أن

لا تسقط بهما الصلاة والصوم، لكن الطهارة عنهما للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء، وهذا مما وافق فيه القياس النقل، وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحّة الصوم نصًا، بخلاف القياس؛ إذ الصوم يتأدّى بالحدث والجنابة، فينبغي أن يتأدّى بالحيض والنفاس لو لا النص، وقد تقرّر من ههنا أن لا تُؤدّى الصلاة والصوم في حالة الحيض والنفاس، فإذَنْ لا بد أن يفرّق بين قضائهما، وهو: أن شرط الطهارة فيه خلاف القياس. فلم يتعدّ إلى القضاء مع أنه لا حرج في قضائه؛ إذ قضاء صوم عشرة أيام في ما بين أحد عشر شهرًا ممّا لا يضيق، وإن فُرض أن يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع أنه نادر لا يُناط به أحكام الشرع أيضًا لا حرج فيه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهرًا مما لا حرج فيه. بخلاف الصلاة فإن في قضاء صلاة عشرة أيام في كل عشرين يومًا مما يفضي إلى الحرج غالبًا، فلهذا نعفي.

(ترجمہ وتشریح):۔ والحیض الخ:۔ کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور اقسام معترضہ میں سے یہ دو اعذار معترضہ ہیں اور ان ہر دو کا بیان مرض کے بعد آیا ہے چونکہ اس کے ساتھ ان کو ایک گونہ اتصال ہے اور یہ بھی دونوں عذر میں اتصال رکھتے ہیں، حیض اور نفاس اہلیت کو معدوم نہیں کرتے۔ نہ اہلیت وجوب کو اور نہ اہلیت ادائیگی کو ختم کرتے ہیں۔ پس مناسب یہ تھا کہ نہ نماز ساقط ہوتی اور نہ روزے لیکن نماز کیلئے طہارت چونکہ شرط ہے اور شرط کے فوت ہو جانے میں مشروط (ادائیگی) بھی فوت ہو جاتا ہے (اس وجہ سے نماز فوت ہوگئی) یہ وہ قیاس ہے جو کہ نقل کے موافق ہے اور روزہ کی صحت کیلئے حیض اور نفاس سے پاک ہونا شرط قرار دے دیا ہے جو کہ نص سے ثابت ہے خلاف قیاس ہے، جبکہ حالت حدث وجنابت میں روزہ کی ادائیگی ہوسکتی ہے تو مناسب تھا کہ حیض ونفاس کی حالت میں بھی روزہ درست ہو جاتا، اگر نص نہ ہوتی۔ (مگر نص سے یہ امر) ثابت ہے اور مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوگیا کہ نماز اور روزہ حالت حیض اور نفاس میں ادا نہ ہوں گے اور جب یہ معلوم ہوگیا تو اب لازمی طور پر ان ہر دو کے درمیان فرق ہونا چاہئے قضاء کے حکم میں اور وہ فرق یہ ہے کہ روزہ میں طہارت کا ہونا شرط ہے خلاف قیاس فلم الخ۔ لہٰذا قضاء میں یہ حکم متعدی نہ ہوگا کہ قضاء کے وقت بھی طہارت کو شرط قرار دیا جائے کیونکہ جب کوئی حکم نص سے خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے تو اس کو اسی میں حصر رکھتے ہیں نص سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ گیارہ ماہ میں دس یوم کی قضاء دشوار نہ ہوگی اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ ایک ماہ تک نفاس کی حالت جاری رہے تو گیارہ ماہ میں ایک ماہ کے روزوں کی قضاء بھی ممکن ہے (حالانکہ یہ نادر ہے) جس پر شرع کے احکام کا مدار نہیں ہوا کرتا بخلاف الخ البتہ نماز میں طہارت شرط ہوگی قضاء کیلئے اور ہر ماہ دس یوم کی قضاء عورت کے حق میں حرج لائے گی اس وجہ سے اس کو معاف کردیا گیا اور اس کے ذمہ سے ساقط کردیا گیا ہے۔

والموت، عطف على ما قبله، وهو آخر الأمور المعترضة السماوية، وأنه ينافي الأهلية في أحكام الدنيا ممّا فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القُرَب عنه، وإنما خصّ الزكاة أوّلاً دفعًا لوهم مَن يتوهّم أنها عبادة مالية لا تتعلّق بفعل الميت، فيؤديها الولي كما زعم الشافعي وذلك؛ لأنها عبادة لا بد لها من الاختيار، والمقصود منها الأداء، دون

المال، فهي تساوي الصلاة والصوم في البطلان. وإنما يبقى عليه المأثم لا غيرُ، فإن شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذّبه بعدله وحكمته، وهذا هو حال حق الله تعالى، وأما حقّ العباد فلا يخلو إما أن يكون حقًّا للغير عليه، أوحقًّا له على الغير، وأشار إلى الأول بقوله: وما شرع عليه لحاجة غيره، فإن كان حقًّا متعلّقًا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلّق به حقّ المرتهن، والمستأجر يتعلّق به حق المستأجر، والمبيع يتعلّق به حق المشتري، والوديعة يتعلّق بها حقّ المودِع، فإن هذه الأعيان يأخذها صاحب الحق أوّلاً من غير أن تدخل في التركة، وتقسّم على الغرماء أو الورثة. وإن كان دَينًا لم يبق بمجرّد الذمة حتى يضمّ إليها، أي إلى الذمة. مال أو ما يؤكّد به الذمم، وهو ذمّة الكفيل يعني ما لم يترك مالاً أو كفيلاً من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا، فلا يطالبه من أولاده، وإنما يأخذه في الآخرة.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والموت کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور پیش آمدہ امور معترضہ سماویہ میں سے گیارہویں قسم اور آخری صورت ہے اور موت دنیوی احکامات کی اہلیت کے منافی ہے ان احکام میں جن کے ساتھ تکلیف شرعی ذمہ داری کا تعلق ہے۔ چنانچہ زکوٰۃ اور جملہ عبادات (جو کہ ذریعہ قرب الٰہی ہوتی ہیں) باطل ہوجاتی ہیں اور اس جگہ باطل ہونے سے مراد ساقط ہوجانا ہے اور زکوٰۃ کو خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ (دراصل اس ذکر سے) وہم کو دور کرنا ہے کہ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ زکوٰۃ چونکہ مالی عبادت ہے، فعل میت کا اس سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا ولی اس کو ادا کرسکتا ہے، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی خیال ہے اور اس وہم کو دفع کرنا اس وجہ سے ہے کہ زکوٰۃ بھی عبادت ہے مثل نماز اور روزہ کے اور اس کیلئے بھی اختیار ضروری امر ہے اور اصل مقصود زکوٰۃ سے ادائیگی ہے مال نہیں لہٰذا زکوٰۃ نماز اور روزہ کے برابر ہی ہے ذمہ سے ساقط ہوجانے میں۔ (البتہ اگر مرنے سے قبل وصیت کردی تھی تو اب اس کے ثلث مال میں سے ان کا فدیہ دے دے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کردے) اور زندگی میں جو فرائض باقی رہ گئے تھے ان کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور کچھ نہیں۔ پس اللہ تعالیٰ اگر چاہیں گے تو معاف کردیں گے اپنے فضل وکرم کے ساتھ اور اگر عذاب دینا چاہیں گے تو عذاب دے دیں گے اپنے عدل اور اپنی حکمت کے ساتھ۔ یہ تفصیل حق اللہ تعالیٰ میں ہے اور حقوق العباد کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے ذمہ دوسروں کا حق ہے یا اس کا حق دوسروں کے ذمہ ہے۔ حضرت مصنف رحمہ اللہ نے اول صورت کا اس عبارت میں بیان فرمایا ہے۔ وما شرع عليه الخ اور وہ امور جو کہ غیر کی ضرورت کی وجہ سے اس پر مشروع ہوئے ہیں۔ پس اگر وہ ایسی صورت ہے کہ حق کا تعلق عین کے ساتھ ہے (میت کے فعل کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے) تو عین کی بقاء کے ساتھ اس کا بھی حق رہے گا۔ مثلاً مال مرہون ہے اس کے ساتھ مرتہن کے حق کا تعلق قائم ہوتا ہے اور وہ شئ جس کو کرایہ پر لیا ہے، اس کے ساتھ مستاجر کا حق وابستہ ہے اور شئ مبیع اس کے ساتھ مشتری کا حق وابستہ ہوتا ہے مال ودیعت کہ اس کے ساتھ رکھنے والے (مالک) کا حق وابستہ ہوتا ہے۔ پس ان اعیان کو ان اشیاء کا حقدار (مالک) ابتداء ہی حاصل کرے گا (اور) ورثاء قرض خواہوں کا حق تقسیم اس میں داخل نہ ہوگا۔

وان كان الخ:۔ اور اگر وہ دین ہے تو یہ دین محض اس میت کے ذمہ باقی نہ رہے گا بلکہ اس کے مال کے ساتھ یہ حق شمولیت اختیار کرلے گا۔ (اگر مال موجود ہے) یا اس کے ساتھ مل جائے گا جس سے ذمہ موکد ہوجاتے ہیں۔ مثلاً کفیل کے ذمہ ہوگا اگر مرنے

والے نے کفیل چھوڑا ہے۔ اگر یہ نہیں ہے تو اب دنیا میں اس کی اولاد سے مطالبہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ آخرت میں وصول کرلے گا۔

ولهذا أى لأجل أنه لم يبق فى ذمته دَين قال أبو حنيفة: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لاتصحّ إذا لم يبق له كفيل من حالة الحياة؛ لأن الكفالة هى ضمّ الذمة إلى الذمة، فإذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضمّ ذمة الكفيل إليه، بخلاف ما إذا كان له مال أو كفيل من حالة الحياة، فإن ذمته كاملة، فتصحّ الكفالة منه حينئذٍ، وبخلاف ما إذا تبرّع بقضاء دينه إنسان بدون الكفالة، فإنه صحيح، وقالا: تصحّ الكفالة عن الميت المفلس؛ لأن الموت لم يشرع مُبرئًا للدَين، ولو برء لَمَا حلّ الأخذ من المتبرّع، ولَمَا يطالب به فى الآخرة، بخلاف العبد المحجور الذى يُقرّ بالدين، ثم تكفّل عنه رجل، فإنه يصحّ وإن لم يكن العبد مُطالبًا به قبل العتق؛ لأن ذمته فى حقه كاملة لحياته وعقله، والمطالبة ثابتة أيضًا فى الجملة؛ إذ يتصوّر أن يصدقه مولاه أو يعتقه، فيطالب فى الحال، فلما صحت مطالبته صحّت الكفالة عنه، ولكن يؤخذ الكفيل به فى الحال وإن كان الأصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل.

(ترجمہ وتشریح): ـ ولهذا الخ: ـ اسی وجہ سے کہ میت کے ذمہ دین باقی نہیں رہا۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کے دین کی کفالت باقی نہیں رہتی کیونکہ کفالت کے معنی ہیں۔ ''مطالبہ میں ذمہ کے ساتھ دوسرے ذمہ کو شامل کردینا''، پس جبکہ میت کیلئے ذمہ معتبرہ باقی نہ رہا (کہ اس کے پاس مال نہیں ہے) تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے شامل ہوسکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کہ حالت زندگی میں کفالت ہو چکی تھی یا اس کا مال ہے تو اب چونکہ اس کا ذمہ کامل ہوگا۔ لہٰذا اس وقت (یعنی مرنے کے بعد) کفیل کا کفالت کرنا درست ہوجائے گا مرنے والے کی جانب سے۔ البتہ اگر کوئی شخص ازروئے احسان میت کے قرضہ کی ادائیگی بغیر کفالت کے کرلے تو اب یہ درست ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک کفالت میت مفلس کی جانب سے درست ہے، اس وجہ سے کہ موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے شریعت کی جانب سے (کیونکہ) اگر میت دین سے بری ہوجایا کرتی تو تبرعا دینے والے سے ہرگز حلال نہ ہوتا (حالانکہ لینا حلال ہے جو دلیل ہے اس امر کی کہ موت دین سے شرعاً بری نہیں کرتی) اور دوسری دلیل عدم بری کی یہ ہے کہ قیامت کے دن اس سے مطالبہ ہوگا۔ اگر وہ بری ہو چکا تھا تو آخرت میں اس سے مطالبہ نہ کیا جاتا۔

بخلاف العبد الخ: ـ اس کے برخلاف اگر عبد مجور جو کہ دین کا اپنے ذمہ اقرار کرتا ہو اور پھر اس کے بعد اس کی جانب سے کوئی کفالت کرلے تو یہ کفالت درست ہوجائے گی اگرچہ اس غلام کی آزادگی سے قبل مطالبہ کرنے کا مقرلہ کو حق نہ ہوگا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کفالت کیوں درست ہے؟ جواب لان الخ اس وجہ سے کہ اس غلام کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اس کی حیات اور عقل کی وجہ سے اور فی الجملہ مطالبہ بھی اس کے ذمہ ثابت ہوتا ہے بایں صورت کہ اس کا مالک اس کی تصدیق کردے یا اس کو آزاد کردے تو اسی وقت اس سے مطالبہ کرلیا جائے گا اور جب اس سے مطالبہ کیا جانا درست ہے تو اس کی جانب سے کفالت کرنا بھی درست ہے۔ البتہ کفیل سے دین (جس کا اس غلام نے اقرار کرلیا ہے) مطالبہ فی الحال ہی کیا جائے گا۔ اگرچہ اصیل سے (جو کہ عبد مجور ہے) فی

الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا (بلکہ اس سے اس کی آزادگی کے بعد) کیونکہ اس غلام کے حق میں تو مطالبہ کرنے سے مانع موجود ہے یعنی غلام ہونا اور کفیل کے حق میں وہ مانع نہیں پایا جارہا ہے۔لہٰذا فی الحال مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

وأشار إلى الثاني بقوله: وإن كان حقًا له، أي المشروع حقًا للميت بقي له ما تُقضى به الحاجة، ولذلك قدّم تجهيزه؛ لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من جميع الحوائج. ثم ديونه؛ لأن الحاجة إليها أمَسّ لإبراء ذمته، بخلاف الوصية فإنها تبرّع. ثم وصاياه من ثُلثه؛ لأن الحاجة إليها أقوى من حق الورثة، والثلثان حقهم فقط. ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرًا له؛ لأن روحه يَتَشفّى بغنائهم، ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له. فيصرف إلى من يتصل به نسبًا، أي قرابةً، أو سببًا أي: زوجيةً، أو دينًا بلا نسب أو سبب، يعني يوضع في بيت المال تُقضى به حوائج المسلمين، ولهذا، أي ولأن الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى، وبعد موت المكاتب عن وفاء ، فإذا مات المولى وبقي المكاتب حيًا يؤدّي الكتابة إلى ورثته لاحتياج المولى إلى الولاء وبدل الكتابة، وكذا إذا مات المكاتب عن وفاء أي مال وافٍ لبدل الكتابة، وبقي المولى حيًّا يؤدّي الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى لحاجته إلى تحصيل الحرّية حتى يكون ما بقي عنه ميراثًا لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة، ويعتق هو في آخر جزء من أجزاء حياته. وإنما قلنا: عن وفاء؛ لأنه إذا لم يترك وفاء لا ينبغي لأولاده أن يكسبوا الوفاء ويؤدّوه إلى المولى.

(**ترجمہ وتشریح**):۔واشار الخ:۔ ماقبل میں حق العباد کی دو قسمیں مذکور ہوئی ہیں ان میں سے قسم اول کی تفصیل ختم کرنے کے بعد قسم ثانی کی ابتداء کرتے ہوئے اشارہ فرمایا کہ اگر میت کا وہ حق جو کہ اس کیلئے مشروع ہے تو وہ حق اس کیلئے باقی رہے گا جب تک میت کی حاجت پوری ہو۔اسی وجہ سے میت کی تجہیز کو مقدم رکھا گیا ہے۔یعنی جس قدر حقوق ہیں ان میں سے سب سے مقدم حق یہ ہوگا کہ اس کی تجہیز وتکفین کی جائے۔اس کے بعد دین وغیرہ کی ادائیگی ہوگی۔اس وجہ سے کہ تمام ضروریات میں سے تجہیز کی ضرورت زیادہ قوی ہے۔تجہیز کے بعد اس کے دیون ہیں کیونکہ بری الذمہ ہونے کیلئے اس کی ضرورت زیادہ اہم ہے، بخلاف وصیت کے کہ وہ تو ایک احسان ہے۔اس کے بعد میت کی، کی ہوئی وصیتیں ہیں جو کہ اس کے ایک ثلث میں سے ادا کی جائے گی کیونکہ ورثاء کے حق کے مقابلہ میں یہ حق زیادہ قوی ہے اور صرف ورثاء کا حق دو ثلث کا ہے۔ اس کے بعد میراث تقسیم ہوگی اور یہ میراث میت کی جانب سے خلافت کے طور پر ہے۔جس میں میت کے نفع کو پیش نظر رکھا گیا ہے کیونکہ میت کی روح شفاء حاصل کرتی ہے ورثاء کی عطایا سے، بہت ممکن ہے کہ (مال میراث حاصل کرکے ان کی) معاش بہتر ہو سکے گی تو وہ دعاء اور صدقہ کا میت کیلئے اہتمام کریں گے۔فیصرف الخ پس یہ مال میراث تقسیم کی جائے گی ان پر جو کہ قرابت (نسبی) میں زیادہ قرابت رکھتے ہوں گے یا کسی سبب کی وجہ سے مثلاً (زوجیت) یا مذہب کے اعتبار سے بغیر کسی سبب کے ہو یا بغیر کسی نسب کے یعنی اگر نسبی یا سببی قرابت موجود نہیں تو اب یہ مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا اور اس سے مسلمانوں کی

ضروریات کو پورا کر یا جائے گا اسی وجہ سے کہ موت حاجت کے منافی نہیں ہے مالک کی وفات کے بعد بھی کتابت باقی رہے گی اور مکاتب کے انتقال کے بعد مال بقدر وفاء اس کا نائب ہوگا۔ پس اگر مالک مرجائے اور مکاتب زندہ ہے تو بدل کتابت اس کے ورثاء کو ادا کردے کیونکہ مولیٰ کو اس ولاء کی اور بدل کتابت دونوں کی ضرورت ہے اور اسی طرح اگر مکاتب مرجائے اور بقدر وفا مال چھوڑ گیا ہے تو اس کی ادائیگی ورثاء کو کردی جائے۔ اگر مالک انتقال کر گیا ہو اور اگر مالک زندہ ہے تو مالک وصول کرلے گا۔

وفاء یعنی مال کی وہ مقدار جو کہ بدل کتابت کے بقدر ہے کیونکہ مکاتب کو آزادگی کی ضرورت ہے تا کہ بدل کتابت کی بقدر ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچ گیا وہ اس کے وارثوں کو بدل دیا جائے اور کتابت کے زمانہ میں جو غلام خرید کردہ تھے اور اس کی وہ اولاد جو اس زمانہ میں پیدا ہوئی وہ سب آزاد ہوجائیں اور یہ مکاتب میت اپنی زندگی کے آخری سانس میں آزاد کا حکم حاصل کرلے گا۔

وانما قلنا الخ وفاء کی قید اس وجہ سے ہے کہ اس قدر مال ترکہ میں اس کا مکاتب نے نہیں چھوڑا تو اب یہ مناسب نہ ہوگا کہ اس کی اولاد وفاء کی بقدر مال کسب کر کے اس کے مالک کو ادا کردیں۔ تفصیل کیلئے کتب فقہ کی مراجعت کی جائے۔

وقلنا: معطوف على قوله: بقيت أى ولهذا قلنا: تغسل المرأة زوجها فى عدّتها لبقاء ملك الزوج فى العدة، والمالك هو المحتاج إلى الغسل، بخلاف ما إذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها؛ لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت، ولهذا لا تكون العدّة عليه بعدها، وقال الشافعي: يغسلها زوجُها كما تغسل هى زوجَها لقوله لعائشة: لو مُتِّ لغسلتك، والجواب أن معنى لغسلتك لقُمت بأسباب غسلك. وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل أن يكون معطوفًا على ما تُقضى به الحاجة، يعنى بقى للميت ما تُقضى به الحاجة، وما لا يصلح للحاجة كالقصاص، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام وقع مبتدأً وخبرًا إنما أورده بتقريب ما تقضى به الحاجة، وإنما يكون القصاص ممّا لا يصلح لحاجته؛ لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر، وهو تشفى الصدور للأولياء بدفع شر القاتل. ووقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداءً، لأنه يثبت للميت أوّلاً، ثم ينتقل إليهم كالحقوق.

(**ترجمه وتشریح**) :۔وقلنا کا عطف بقیت پر ہے یعنی اسی وجہ سے کہا ہم نے کہ زوجہ (جس کا شوہر انتقال کر جائے) اپنی عدت کے زمانہ میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔ اس وجہ سے کہ عدت میں زوج کی ملکیت باقی رہتی ہے اور مالک کو غسل (میت) کی ضرورت ہے، اس کے برخلاف اگر زوجہ کا انتقال ہوجائے تو اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ وہ مملوکہ ہے اور موت سے مملوکیت کی اہلیت ختم ہوجاتی ہے کہ اب زوج مثل اجنبی کے ہوگیا۔ پس اب اس کو زوجہ میتہ کی جانب نظر کرنا جائز نہیں۔ (یہ ایک قول ہے اور فقہاء احناف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے البتہ ہاتھ لگانا درست نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوج پر عدت واجب نہیں۔ (یہ ایک قول ہے اور فقہاء احناف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے البتہ ہاتھ لگانا درست نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوج پر عدت واجب نہیں۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک اس کا شوہر اپنی زوجہ کو غسل دے سکتا ہے کہ جس طرح زوجہ اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔ استدلال اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

سے ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تیرا انتقال ہوگیا تو میں تجھ کو غسل دوں گا۔
الجواب:۔ اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تیرے غسل کے اسباب (انتظام) میں کھڑا ہوں گا۔
ومالایصلح الخ:۔ اس عبارت کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔ایک یہ کہ اس کا عطف "ماتقضی به الحاجة" پر ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ "مالایصلح لحاجة" مبتداء ہو اور کالقصاص اس کی خبر اور اس بیان کو ماتقضی به الحاجة کے قریب میں اور قصاص ان امور میں سے ہے کہ وہ (لایصلح لحاجته) اپنی حاجت کیلئے صلاحیت نہ رکھتی ہو۔اس وجہ سے کہ قصاص کی مشروعیت دراصل اس غرض سے ہوئی کہ مقتول کے اولیاء کے قلب کو تشفی ہو جائے کہ قاتل کا شر ختم ہو چکا اور قاتل کے اولیاء پر جنایت واقع ہوتی ہے من وجہ یعنی ایک حیثیت سے اور وہ یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء اس کی زندگی میں اس سے نفع حاصل کرتے (اور قتل کی وجہ سے وہ ختم ہوگیا) پس ہم نے ابتداء وارثوں کیلئے قصاص کو واجب کر دیا ہے یہ نہیں کہ اولاً میت کیلئے ثابت ہو اور اس کے بعد ان کی جانب منتقل ہو مثل دوسرے حقوق اسی طرح منتقل ہوتے ہیں۔

والسبب انعقد للميت؛ لأن المتلَف حياته، فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه، فيصحّ عفو المجروح باعتبار أن السبب انعقد للمورث. وعفو الوارث قبل موت المجروح؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب للوارث، وقال أبو حنيفة: إن القصاص غير موروث، أي لا يثبت على وجهٍ تجرى فيه سهام الورثة، بل يثبت ابتداءً للورثة لِمَا قلنا: إن الغرض درك ثأرهم، ولكن لمّا كان معنىً واحدًا لايحتمل التجزّى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الإنكاح للإخوة؛ ولهذا لو استوفى الأخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له، بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائبًا، فإنه لا يجوز للحاضر أن يستوفي؛ لأن احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهّم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر، وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الابتداء. وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائبًا، وأقام الحاضر البيّنة عليه، فعنده يحتاج الغائب إلى إعادة البينة عند حضوره؛ لأن الكل مستقل في هذا الباب، ولا يُقضى بالقصاص لأحد حتى يجتمعا، وعندهما لمّا كان موروثًا لا يحتاج إلى إعادة البينة عند حضور الغائب؛ لأن أحد الورثة ينتصب خصمًا عن الميت، فلا تجب إعادتها.

(ترجمہ وتشریح):۔ اور سبب میت کیلئے منعقد ہوگیا اس وجہ سے کہ وہ اس کی زندگی کو ہلاک کرنے والا ہے۔لہٰذا من وجہ (اس حیثیت سے کہ وہ ہلاک کرنے والا ہے) اس کے حق میں جنایت واقع ہوگئی مجروح (اگر معاف کردے موت واقع ہونے سے قبل) تو یہ معافی درست ہو جائے گی۔اس وجہ سے کہ مورث (یعنی مجروح جو کہ مرگیا) کیلئے سبب (اصالتاً) منعقد ہوا ہے اور درست ہوگا معاف کرنا وارث کا بھی مجروح کی موت سے قبل (اس وجہ سے کہ نفس واجب کے اعتبار سے حق وارث کیلئے ہوتا ہے۔(کیونکہ جنایت وغیرہ کا وجوب موت پر ہوگا اور اس کو ورثاء ہی وصول کریں گے) حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص موروث نہیں ہے، یعنی قصاص اس انداز پر ثابت نہیں ہوا کرتا کہ جس میں سہام ورثہ جاری

ہوسکیں بلکہ ابتداء ورثہ کیلئے ثابت ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ ہم نے ماقبل میں بیان کردیا ہے کہ اس کے وجوب کی غرض ورثاء کے قلب کو تشفی دینا مقصود ہے۔ البتہ جبکہ قصاص معنوی اعتبار سے ایک ہی ہے جو کہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (اور اس پر تقسیم جاری نہیں کی جاسکتی) تو اب یہ قصاص گویا کہ ہر وارث کیلئے بطریق کامل ثابت ہوگا یعنی ہر وارث کا حق کامل قصاص کا ہوگا جس طرح نکاح کرنے کی ولایت بھائیوں کو حاصل ہوتی ہے علی سبیل الکمال جبکہ کمال قصاص کا حق ہر ایک کیلئے متحقق ہو چکا تو اب اگر بڑے بھائی نے اس حق کو وصول کرلیا اس سے قبل کہ چھوٹا بھائی مانع ہو تو یہ وصول کرلینا جائز ہے۔ البتہ اگر دو بھائی مانع ہوں تو ایک بھائی کے غیر حاضری کے وقت حاضر کو یہ جائز نہیں کہ وہ وصول کرسکے کیونکہ احتمال ہے اس بات کا کہ غائب بھائی معاف کردے اور معافی کو ترجیح ہے اور یہ احتمال ایک نادر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد صغیر معاف کردے۔ لہٰذا اس شکل کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

وعندهما الخ:۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قصاص کا ثبوت بطریق ارث ہوتا ہے از روئے ابتداء کے نہیں۔ یعنی ابتداء یہ حق مقتول کا ہے اور اس سے منتقل ہوکر ورثاء کو ملتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ اور فائدہ! جس وقت بعض وارث غائب ہوں اور بعض حاضر اور قصاص پر شہادت قائم کردی تو اس صورت میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک غائب ورثاء کا حق ضروری ہوگا ان کی حاضری کے وقت کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے۔ اس وجہ سے کہ اس باب میں ہر ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے (جس کی تفصیل گزر چکی) اور جب تک سب جمع نہ ہوجائیں اس وقت تک قاضی کسی کے حق میں فیصلہ نہ دے گا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب کہ قصاص بطریق وراثت ان تک پہنچا ہے تو اب غائب ورثاء جس وقت حاضر ہوکر مطالبہ کریں گے تو شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک وارث بھی متعین ہوسکتا ہے مطالبہ کرنے کیلئے میت کی جانب سے۔ لہٰذا شہادت کے اعادہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ گویا کہ ایک وارث نے میت کی جانب سے (میت کے حق کو) ثابت کردیا اور جب قصاص شہادت سے ثابت ہوچکا تو اب کیا ضرورت باقی رہے گی کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے کیونکہ ہر ایک مستقل نہیں اس میں بلکہ یہ حق سب کی جانب حسب وراثت ان کو پہنچے گا مثل اور حق میراث کے۔

وإذا انقلب، أي القصاص مالاً بالصلح أو بعفو البعض صار موروثًا، فيكون حكمه حكمَ الأموال حتى تُقضى ديونه منه، وتنفذ وصاياه، وينتصب أحد الورثة خصمًا عن الميت، فلا يحتاج إلى إعادة البينة؛ لأن الدية خلف عن القصاص، والخلف قد يفارق الأصل في الأحكام كالتيمّم فارق الوضوء في اشتراط النية. ووجب القصاص للزوجين كما في الدية، فينبغي أن تقتصّ المرأة من الزوج، والزوج من المرأة، ولكن عنده ابتداء، وعندهما بطريق الإرث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الإرث، وقال مالك: لا يرث الزوج والزوجة من الدية؛ لأن وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به، ولنا أنه أمر بتوريث امرأة أشيَم الضِّبابي من عقل زوجها أشيَم. وله، أي للميت حكم الأحياء في أحكام الآخرة؛ لأن القبر للميت كالمهد للطفل، فما يجب له على الغير، أو يجب للغير عليه من الحقوق، والمظالم، وما تلقّاه من ثواب أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي

كلها يجده الميت في القبر، ويدركه كالحي.

(ترجمہ وتشریح):۔اور جبکہ قصاص صلح کے ذریعہ مال میں تبدیل ہو جائے یا بعض وارث کے معاف کرنے کی وجہ سے مال میں منتقل ہو جائے تو اب یہ (مثل) مال موروث کے ہو جائے گا۔لہٰذا اب اس کا حکم مثل دوسرے اموال کے ہوگا۔چنانچہ اب اس مال میں سے قرضہ کی ادائیگی نیت کی جانب سے کی جاسکتی ہے اور میت کی وصایا بھی اس میں نافذ ہوسکتی ہیں اور ایک وارث بھی مدعی بن سکتا ہے میت کی جانب سے اور اب شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کبھی احکام میں اصل سے جداگانہ صورت رکھتا ہے، مثل تیمم کے کہ وہ وضوء کا خلیفہ ہے مگر احکام میں فرق ہے کہ تیمم میں نیت شرط ہے وضوء میں نہیں۔(احناف کے نزدیک)۔

ووجب الخ:۔اور قصاص زوجین کیلئے واجب ہے جس طرح دیت میں پس مناسب ہے کہ زوجہ وصول کرلے زوج مقتول کی جانب سے اور زوج زوجہ مقتولہ کی جانب سے۔البتہ یہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے نزدیک ابتداء ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک بطور وراثت کے کہ جس طرح زوجین کیلئے دیت کا استحقاق ثابت ہوتا ہے اور بطریق ارث اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ زوج اور زوجہ دونوں ہی دیت میں سے وارث نہیں ہوں گے۔اس وجہ سے کہ دیت کا وجوب (ثبوت) موت کے بعد ہوگا اور موت سے زوجیت ختم ہوجاتی ہے۔(لہٰذا استحقاق ختم ہو چکا)۔

ولنا الخ:۔احناف کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی زوجہ کیلئے اشیم کی دیت میں سے وراثت کا حکم فرمایا۔(عقل،دیت) اور میت کیلئے اخروی احکامات میں زندوں کے حکم کے مثل ہے۔اس وجہ سے کہ میت کی قبر اس کے حق میں ایسی ہے جیسا کہ گود بچہ کے حق میں ہوتی ہے۔مہد کے معنی گود اور پالنا دونوں ہوسکتے ہیں۔ثانی قریب تر ہے۔

فما الخ:۔پس جبکہ ایسا ہے تو جو حق میت کا دوسروں پر لازم ہے اور جو دوسروں کا حق میت پر ہے من برائے بیان یعنی خواہ وہ حقوق مالیہ ہوں یا حقوق بالنفس وعرض ہوں اور یا امور ثواب میں سے جو اس میت کے ملنے والے ہیں عبادت وطاعت کے واسطے سے اور جو گناہ وسزا اس کو ملنے والی ہے گناہوں کے واسطہ سے وہ سب ہی میت کی قبر میں پہنچتے ہیں،میت قبر میں مثل زندہ کے ادراک کرتا ہے لہٰذا میت اور زندہ دونوں کا حکم اخروی امور میں برابر کردیا گیا ہے۔

وإذا فرغنا عن الأمور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الأمور المعترضة المكتسبة، فقوله: ومكتسب عطف على قوله سماوي، وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله، وهذا أنواع: الأول: الجهل الذي هو ضدّ العلم، وإنما عدّ من الأمور المعترضة مع كونه أصلاً في الإنسان؛ لكونه خارجًا عن حقيقة الإنسان، أو لأنه لمّا كان قادرًا على إزالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابًا للجهل واختيارًا له. وهو أنواع: جهل باطل لا يصلح عذرًا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرًا في الآخرة، وإن كان يصلح عذرًا في الدنيا لدفع عذاب القتل. إذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله وأحكام الآخرة كجهل

المعتزلة بإنكار الصفات، وعذاب القبر، والرؤية، والشفاعة. وجهل الباغي بإطاعة الإمام الحق متمسّكًا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه إذا أتلفه إذا لم يكن له منعة؛ لأنه يمكن إلزامه بالدليل والجبر على الضمان، وأما إذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الإسلام.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔واذا الخ:۔عوارض ساویہ کی تفصیلات سے فراغت کے بعد عوارض کسبی کی بحث شروع فرمارہے ہیں۔ومکتسب الخ اس کا عطف ساوی پر ہے اور یہ وہ امور ہیں جن میں بندہ کو اختیار ہوتا ہے اور ان میں بندہ کا دخل ہوا کرتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ واختیار سے ان امور کو کرتا ہے اس کی چند اقسام ہیں۔(۱) جہالت جو کہ علم کی ضد ہے، باوجودیکہ جہالت انسان اصلاً (خلقۃ) ہوتی ہے اس کو امور عارضہ میں شمار کیا ہے۔اس وجہ سے کہ یہ جہل انسان کی حقیقت سے خارج ہے یا اس وجہ سے کہ امور عارضہ میں شمار کیا گیا کہ انسان قادر ہے کہ اکتساب علم کے ذریعہ جہل کی بھی چند اقسام ہیں۔(۱) جہل باطل جو کہ آخرت میں قطعی عذر نہ ہوگا جیسا کہ کافر کا جہل ہے کہ اللہ تعالیٰ وحدانیت اور رسولوں کی رسالت پر جبکہ دلائل واضح ہو چکے ہیں تو اب یہ جہل آخرت میں عذر قابل قبول نہ ہوگا۔اگرچہ دنیا میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کافر کا جہل دنیا کے عذاب یعنی قتل سے ذمی ہو جانے کے بعد بچاؤ ہو جائے گا۔اس سے معلوم ہوا کہ متن میں فی الاخرہ کی قید احترازی ہے۔

وجهل صاحب الهوىٰ الخ:۔ **جہل کی قسم ثانی!** اہل بدعت کا صفات باری تعالیٰ اور آخرت کے احکام میں جاہل ہونا۔چنانچہ معتزلہ کی جہالت اسی نوع کی ہے کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اور عذاب قبر کے منکر ہیں، رویت باری تعالیٰ اور شفاعت کے بھی یہ قائل نہیں۔

وجهل الباغي الخ:۔تیسری قسم کی جہالت باغی کا امام کی اطاعت سے جاہل ہونا کہ وہ باغی فاسد دلیل سے استدلال کرتے ہیں حتی الخ چونکہ یہ جہالت معتبر نہیں ہے اس وجہ سے اگر باغی نے کسی عادل (یعنی امام کی اطاعت کرنے والے) کے مال یا نفس کو ہلاک کر دیا ہے تو وہ باغی ضامن ہوگا جبکہ اس باغی کے ساتھ لشکر نہ ہو۔اس وجہ سے کہ اب باغی پر الزام کر دینا دلیل کے ساتھ اور جبر کرنا ضمان کے لازم کرنے پر ممکن ہے اور حقوق کا مطالبہ کرنا ممکن ہے اور اگر اس کے ساتھ لشکر ہے تو بغاوت سے توبہ کے بعد ہلاک کردہ چیزوں کا ضمان وصول نہ کیا جائے گا (توبہ کے بعد کہا کہ اب وصول کرنا چونکہ ممکن ہو گیا ہے اور توبہ سے قبل یہ ممکن ہی نہیں ہوتا کہ لڑائی ہونے کا قوی امکان ہے) جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد کوئی ضمان وصول نہیں کیا جاتا۔

وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حلّ متروك التسمية عامدًا قياسًا على متروك التسمية ناسيًا، فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾ والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه، فالجهل بفتوى بيع أمهات الأولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر رضي الله عنه: كنّا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ. وهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله ﷺ: لامرأة ولدت من سيّدها: هي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد ويمين، فإنه مخالف

لـلـحديث المشهور، وهو قوله ﷺ: البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر. وأوّل من قضى به معاوية رضي الله عنه، وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال أسلافنا وإن كنا لم نَجترِ عليه. والثاني: الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة وأنه يصلح عذرًا، وشبهة دارئة للحدّ والكفارة كالمحتجم الصائم إذا أفطر عمدًا بعد الحجامة على ظن أنها فطرته، أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة؛ لأنه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح؛ لأن عند الأوزاعي الحجامة تُفطر الصوم؛ لقوله ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم، ولكن قال شيخ الإسلام: لو لم يَستفتِ فقيهًا ولم يبلغه الحديث. أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة؛ لأن ظنه حصل في غير موضعه، وأمّا إذا استفتى فقيهًا يعتمد على فتواه، فأفتاه بالفساد، فأفطر بعده عمدًا لا تجب الكفارة.

(ترجمہ وتشریح):۔ وجهل الخ **جہل کی قسم رابع!** اس شخص کا جہل کہ جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ (یا اجماع قطعی) کے خلاف کیا ہو۔ مثال حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کا جہل (احناف کی تقریر کے اعتبار سے) قصداً تسمیہ ترک ہوجانے کے باوجود حلال قرار دیتے ہیں قیاس کرتے ہوئے نسیاناً متروک التسمیہ پر۔ پس حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کا یہ قیاس اس آیت کے مخالف ہے قال الله تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا الخ سنت مشہورہ کے خلاف کرنا اپنے اجتہاد میں (اور سنت متواترہ کے مخالف کرنا بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہے) مثال فتویٰ دے دینا امہات اولاد کی بیع کے جواز پر جو کہ سنت مشہورہ کے مخالف ہے اور اس طرح کے امور جن کی سنت مشہورہ میں مخالفت ثابت ہے اس کے باوجود اس کے خلاف فتویٰ دے دینا۔ اس جہل کو اختیار کیا ہے داؤد اصفہانی اور ان کے اتباع نے کہ یہ حضرات ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ حدیث مشہورہ کے مخالف ہے اور وہ حدیث یہ ہے۔ قال لامراة الخ **حدیث کا ترجمہ**:۔ آپ ﷺ نے اس عورت کے حق میں ارشاد فرمایا تھا کہ جس نے اپنے مالک سے بچہ جنا وہ اس کے مرنے کے بعد آزاد ہوگی۔

والجهل في نحوه الخ:۔ متن و نحوہ جو عبارت لائی گئی ہے اس کا اشارہ اس جانب ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے (مثلاً فتویٰ دیا ہے کہ) ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر (جس کو دوسری شہادت کے قائم مقام قرار دیتے ہیں) قاضی فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس فتویٰ میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے سنت مشہورہ کے خلاف کیا ہے اور وہ یہ ہے قال البينة على المدعى الخ یعنی بینہ مدعی پر اور قسم منکر پر۔ اول الخ:۔ پہلا وہ شخص کہ جس نے مدعی کی قسم پر فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں وقد الخ کہ ہم نے مذکورہ بالا جو تفصیل بیان کی ہے وہ دراصل ہم نے اپنے اسلاف کی اتباع میں نقل کردی ہے اگر چہ ہم اس پر جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ اس طرح سے بیان کرنا ہمارے منصب سے خارج اور بالاتر ہے۔

(فائدہ) حضرت شارح رحمۃ اللہ دراصل اشارہ فرما رہے ہیں کہ نص قطعی اور نص مفسر کے مخالف اجتہاد تاویل کیلئے قابل قبول نہیں ہے اور مذکورہ مثالیں جن امور کی بیان کرنا تھیں وہ اس کے مطابق نہیں۔ اس وجہ سے کہ یہ مثالیں نہ مخالف ہیں کتاب اللہ کے یعنی نص قطعی کے اس وجہ سے کہ ولا تأكلوا الخ یہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ (تفصیل گزشتہ مباحث کے تحت گزر چکی)

والثاني الخ:۔ **جہل کی اقسام میں سے دوسری قسم!** اجتہاد صحیح کے مواقع میں جہل واقع ہوگیا ہے یا مشابہ مقام میں جہل

واقع ہوا ہے جو کہ عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔الاجتہاد الصحیح۔یعنی اجتہاد کی تمام شرائط موجود ہوں اور کتاب اللہ وسنت اور اجماع کے مخالف نہ ہو۔یعنی جہل ان مواقع میں متحقق ہو گیا جن میں اجتہاد صحیح ہوا ہے۔الشبہ یعنی وہ مواقع جو کہ باطل ہوں اور صحیح کے ساتھ مشابہت رکھتے ہوں اور شبہ حد اور کفارہ کو دور کر دیتا ہے ختم کرا دیتا ہے، مثال روزہ دار کا سینگی لگوانا جبکہ سینگی لگوانے کے بعد قصداً روزہ افطار کر دیا اس گمان پر کہ سینگی سے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو ایسی صورت میں کفارہ لازم نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اجتہاد صحیح کے موقع میں یہ قیاس واقع ہوا ہے جو کہ جہل ہے اس وجہ سے کہ حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سینگی سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔استدلال یہ ہے قال علیہ السلام افطر الحاجم الخ سینگی لگانے اور لگوانے والے دونوں نے روزہ توڑ دیا ہے مگر شیخ الاسلام خواہرزادہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا اور نہ اس کو حدیث مذکورہ کا علم ہے یا وہ حدیث اس کو معلوم ہے اور اس کو تاویل بھی معلوم ہے تب اس پر کفارہ واجب ہوگا اس وجہ سے کہ یہ اس کا گمان (ظن) غیر محل میں پایا گیا اور اس شخص نے کسی ایسے فقیہ سے فتویٰ طلب کیا کہ اس کے فتویٰ پر وہ اعتماد کرتا ہے اور اس نے اس کو فساد کا فتویٰ دے دیا اور اب اس نے قصداً روزہ توڑ دیا ہے تو اب اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

وكمن زنى بجارية والده على ظن أنها تحلّ له، فإن الحدّ لا يلزمه؛ لأنه ظن في موضع الشبهة؛ إذ الأملاك بين الأباء والأبناء متصلة، فتصير شبهة أن ينتفع أحدهما بمال الآخر، وأما إذا ظن أنها لم تحلّ له، فإنه يجب الحدّ حينئذٍ، بخلاف جارية ولده؛ فإنها تحلّ بكل حال، سواء ظن أنها تحلّ له أولا، وبخلاف جارية أخيه، فإنها لا تحلّ له بكل حال، فلا يسقط الحد عنه؛ لأن الأملاك متباينة عادةً. والثالث: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا بالشرائع والعبادات، وأنه يكون عذرًا حتى لو لم يُصلِّ ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما؛ لأن دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام الإسلام، بخلاف الذمي إذا أسلم في دار الإسلام؛ فإن جهله بالشرائع لا يكون عذرًا؛ إذ ربما يمكنه السؤال عن أحكام الإسلام، فيجب عليه قضاء الصلاة والصوم من وقت الإسلام.

(ترجمہ وتشریح) :۔وكمن الخ:۔یہ دوسری مثال ہے برائے شبہ کہ شبہ حدود وقصاص کو دور کر دیتا ہے (ترجمہ) مثلاً ایک شخص نے اپنے والد کی باندی سے وطی کر لی (زنا کر لیا) اس گمان سے کہ وہ باندی اس پر حلال ہے تو اب حد اس پر لازم نہ ہوگی۔اس وجہ سے کہ ظن پایا گیا مقام شبہ میں چونکہ آباء اور ابناء کے درمیان ایک دوسرے کی ملکیتیں اتصال رکھتی ہیں۔لہٰذا یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھا سکتا ہے۔بس یہی صورت مذکورہ مثال میں ہے۔البتہ اگر وہ یہ گمان کرتا ہے کہ وہ میرے لئے حلال نہیں تو اب اسپر حد واجب ہو جائے گی اس کے برخلاف اپنے لڑکے (اولاد) کی باندی سے اگر زنا کر لیا (تو اس پر حد بہر دو صورت واجب نہ ہوگی، خواہ یہ گمان کرے کہ وہ حلال ہے یا گمان کرے کہ حلال نہیں۔اس وجہ سے کہ ولد کی باندی والد کیلئے ہر حالت میں حلال ہے چونکہ حدیث نبوی میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "انت ومالك لابيك" اس کی تفصیلی بحث گزر چکی۔بخلاف الخ اور بھائی کی باندی ہر حالت میں حرام ہے خواہ وہ گمان کرے کہ حلال ہے یا گمان کرے کہ حرام ہے لہٰذا حد ساقط نہ ہوگی بھائی کی باندی سے اگر اس نے زنا کر لیا (اور یہ گمان کرتے ہوئے کہ وہ تو حلال

ہے) اس وجہ سے کہ عادۃ بھائی بھائی کی املاک جدا جدا حیثیت رکھتی ہیں۔

والثالث الخ:۔ **جہل کی تیسری قسم!** اس مسلمان کی جہالت ہے جو کہ دار الحرب میں مسلمان ہوا ہو اور اس نے ہجرت نہ کی ہو دار الاسلام کی جانب (اور وہ مسلمان) عبادات اور شرعی احکامات سے ناواقف ہے تو یہ جہل اس شخص کا عذر ہے۔ چنانچہ اگر اس شخص نے جب تک اس کو سائل کی دعوت نہ پہنچی ہو نماز اور روزہ ادا نہیں کیا تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی کیونکہ دار الحرب ایسی جگہ نہیں کہ اس جگہ احکام اسلام مشہور ہوں اور شہرت کی وجہ سے وہ احکام حاصل کرلے بخلاف ذمی کے کہ وہ دار الاسلام میں اسلام قبول کرتا ہے تو اس کا احکام شرعی سے ناواقف ہونا عذر نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس شخص کیلئے احکام اسلام کا معلوم کرلینا ممکن ہے۔ لہٰذا اس پر واجب ہے نماز اور روزہ کی قضاء جس وقت سے کہ اس نے اسلام قبول کیا ہے۔

ويلحق به، أى بجهل من أسلم فى دار الحرب فى كونه عذرًا جهل الشفيع بالبيع؛ فإنه إذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرًا لا يبطلها، وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرًا، بل تبطل به الشفعة. وجهل الأَمَة المنكوحة بالإعتاق أو بالخيار، فإنه يكون عذرًا فى السكوت، يعنى إذا أعتقت الأمة المنكوحة يثبت لها الخيار بين أن تبقى تحت تصرّف الزوج أو لم تبق، فإذا لم تعلم بخبر الإعتاق، أو بأن الشرع أعطاها الخيار كان جهلها عذرًا ثم، إذا علمت بالإعتاق أو بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن؛ لأن المولى يستبدّ بالإعتاق، ولعلّه لم يخبرها به؛ ولأنها مشغولة بخدمته فلا تتفرّغ لمعرفة أحكام الشرع التى من جملتها الخيار. وجهل البِكر بإنكاح الولى، فإنه يكون أيضًا عذرًا فى السكوت، يعنى إذا زوجّ الصغير أو الصغيرة غير الأب أو الجدّ يصحّ النكاح، ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ، فإن جهلا بخبر النكاح يكون عذرًا حتى يعلما، وإن علما بالنكاح ولم يعلما بأن الشرع خيّرهما لا يكون عذرًا؛ لأن الدار دار إسلام، والمانع من التعلّم معدوم، فلا يعذّر هذا الجهل. وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضدّه، فإن الوكيل والمأذون إذا لم يعلما بالإطلاق، أى بالوكالة والإذن، وضده أى بالعزل والحجر فتصرّفا قبل بلوغ الخبر إليهما، فهذا الجهل منهما يكون عذرًا، فلم ينفذ تصرّفهما على المؤكّل والمولى فى الصورة الأولى؛ لأنها لم يعلما بأمرهما، وينفذ تصرّفهما عليهما فى الصورة الثانية؛ لأنهما لم يعلما بحجرهما.

(ترجمہ وتشریح):۔ ویلحق الخ:۔ اور لاحق کیا گیا ہے اس شخص کے جہل کے ساتھ جس نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا ہے تو اس کا جہل عذر ہے۔ (ایسے ہی) شفیع کا جہل (بھی ہے) جو کہ بیع کے ساتھ حق ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک مکان فروخت ہوا جس پر حق شفع ایک شخص کو پہنچتا تھا مگر شفیع کو بوقت بیع معلوم نہ ہوا جس سے کہ وہ مطالبہ کرتا، عدم علم کی وجہ سے وہ خاموش رہا۔ جب اس کو معلوم ہوا تو اس نے مطالبہ کر دیا پس یہ عدم علم بالبیع اس کے حق میں قابل قبول عذر ہے۔ وہ سکوت عن الطلب اس کے حق کو باطل نہ کرے گا اور جب علم ہو گیا تو اب یہ سکوت عذر نہیں ہے بلکہ اس سکوت سے حق شفعہ باطل

ہو جائے گا، وجھل الخ یعنی اگر کوئی منکوحہ باندی آزاد ہو گئی تو اس کیلئے خیار عتق ثابت ہو جائے گا کہ وہ زوج کے نکاح میں رہے یا نہ رہے۔ پس اگر اس کو اعتاق کی خبر نہ پہنچی ہو یا اس کو یہ معلوم نہیں کہ شریعت نے تجھ کو اختیار دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس باندی آزاد شدہ کا جہل عذر ہوگا۔ جب اس کو اعتاق کا علم ہوا یا خیار کے مسئلہ کا علم ہوا تو اب اس کو خیار حاصل ہوگا اور یہ جہل کا عذر اس وجہ سے قبول ہوگا کہ اعتاق میں مالک منفرد ہے اور ممکن ہے کہ مالک نے باندی کو اس آزادگی کی خبر نہ دی ہو اور مسئلہ کا علم بھی عذر اس وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے کہ باندی مالک کی خدمت میں مشغول ومصروف رہتی ہے جس کی وجہ سے احکامات معلوم کرنے کیلئے فارغ نہیں رہتی اور انہی احکام میں سے خیار کا حکم بھی ہے۔

جھل الخ:۔ یعنی اگر باپ یا دادا کے علاوہ ولی نے نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح درست ہو جائے گا اور بلوغ کے بعد ان کو خیار حاصل ہوگا۔ پس اگر نکاح کی خبر ان کو نہ پہنچی ہو تو یہ عدم علم (خبر کا نہ پہنچنا) عذر ہوگا جب تک کہ ان کو علم نہ ہو جائے اور اگر ان کو نکاح کا تو علم ہو چکا تھا مگر خیار بلوغ کا علم نہیں تھا کہ شریعت نے ان کو یہ خیار دیا ہے تو یہ جہل عذر نہ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ ملک دار الاسلام ہے اور علم کے حاصل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ آزاد ہیں۔ لہٰذا یہ جہل قابل قبول نہ ہوگا۔

وجھل الخ:۔ یعنی اگر وکیل کو وکالت یا عزل وکالت کا علم نہ ہو تو جب تک علم نہ ہوگا وکیل کا تصرف اور عدم تصرف معتبر اور یہ جہل عذر ہوگا۔ اسی طرح عبد ماذون کو اجازت تصرف یا پابندی کا علم نہ ہوا ہو تو یہ عدم علم (جہل) عذر ہوگا۔ پس اگر وکالت کا علم ابھی نہیں ہوا تھا اور تصرف علم سے قبل کیا تو وہ تصرف موکل پر معتبر نہ ہوگا اور دوسری صورت میں (کہ معزول کرنے اور پابندی لگا دینے کی خبر نہ پہنچی ہو تو) دونوں کا تصرف معتبر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ان کو معلوم ہی نہیں ہوا اور عدم علم ان کے حق میں عذر ہے۔

والسكر عطف على الجهل، وهو إن كان من مباح، أى حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والأفيون على رأى المتقدمين دون المتأخرين، وشرب المكره والمضطر، أى شرب المكره بالقتل، أو بقطع العضو الخمر، وشرب المضطرّ للعطش، إياه فهو كالإغماء، يعني يجعل مانعًا، فيمنع صحّة الطلاق والعتاق وسائر التصرّفات كالإغماء كذلك. وإن كان من محظور، أى حصل من شرب شيء مُحرّم كالخمر والسكر ونحوه، فلا ينافي الخطاب بالإجماع؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ إن كان خطابًا فى حال السكر فهو المطلوب أنه لا ينافي الخطاب، وإن كان فى حال الصَحْو فهو فاسد؛ إذ يصير المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة كقوله للعاقل: إذا جُننت فلا تفعل كذا، وهو إضافة الخطاب إلى حال منافٍ له فلا يجوز. وتلزمه أحكام الشرع، وتصحّ عباراته فى الطلاق، والعتاق، والبيع، والشراء والأقارير زجرًا له عن ارتكاب المنهي عنه، وتنبيهًا له على أن مثل هذا السكر المحرّم لا يكون عذرًا له فى إبطال أحكام الشرع. إلا الردّة والإقرار بالحدود الخالصة، فإنه إذا ارتدّ السَكران وتكلّم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره؛ لأن الردّة عبارة عن تبدّل الاعتقاد، وهو غير معتقد لِمَا يقوله، وكذا إذا أقرّ بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يُحدّ؛ لأن الرجوع عنه

صحیح، والسکر دلیل الرجوع، بخلاف ما لو أقرّ بالحدود الغیر الخالصة للّٰه کالقذف أو القصاص، فإنه لا یصحّ الرجوع؛ إذ صاحب الحق یکذبّه، فیؤاخذ بالحد والقصاص، وبخلاف ما إذا زنی فی حال سکرہ وثبت من غیر إقرار فیه، فإنه یُحدّ صاحیًا.

(**ترجمه وتشریح**):۔ یہ دوسری قسم ہے۔ والسکر اس کا عطف جہل پر ہے۔ سکر اگر مباح شئی کے اتصال سے ہو جائے مثلاً مسکر دوا کے پینے سے، مثل اجوائن اور افیون کے، متقدمین کے رائے کے مطابق (جس میں متاخرین کا اختلاف ہے) یا مسکر کا پینا اس وجہ سے ہو کہ قتل یا عضو جسم کے کاٹنے کی دھمکی کے ساتھ پلائی گئی ہو یا بحالت اضطراری میں پائی گئی ہو تو یہ سکر مثل اغماء کے ہے یعنی یہ سکر تصرف سے مانع ہو جائے گا۔ لہٰذا طلاق کی صحت اور عتاق کی صحت (نیز) تمام ہی تصرفات کی صحت کے حق میں مانع ہوگا۔ جس طرح اغماء کی حالت میں یہ تصرفات معتبر نہیں، اسی طرح بحالت سکر یہ تصرفات معتبر نہ ہوں گے۔ السکر، وہ ایک نوع کی غفلت ہے جو کہ بعض مشروبات اور ماکولات کے استعمال کرنے کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے جس کو لغت اردو میں نشہ کی حالت سے موسوم کیا گیا ہے۔

(**فوائد**) بکثرت علماء کرام نے اجوائن کو اشیاء مباح میں علی الاطلاق شمار کیا ہے اور در مختار میں اجوائن اور افیون دونوں کے کھانے کو حرام بیان کیا ہے۔ فلیرجع الی المطولات۔

اور اگر سکر حرام شئی سے ہوا ہے مثلاً شراب اور ہر مسکر شئی کہ وہ جو بھی ہو تو یہ نشہ بالاجماع خطاب کے منافی نہیں ہے۔ یعنی اس حالت میں بھی وہ اوامر و نواہی کا مخاطب ہے۔ لان الخ یہ دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَاتَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ الخ" اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تو مطلوب اس جگہ اسی کو ثابت کرنا اور بیان کرنا ہے کہ یہ حالت خطاب کے حق میں منافی نہیں اور اگر حالت بیداری میں ہے تو فاسد ہے کیونکہ اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے۔ "اذا الخ" جب تم نشہ کرو تو نماز کے قریب نہ جانا'' یہ تو اس کے مثل ہو گیا کہ کسی نے عاقل سے کہا کہ جب تو جنون کی حالت میں ہو تو یہ کلام نہ کرنا۔ تو اب یہ ہوگا کہ خطاب کی اضافت ایسی حالت کی جانب ہوگی جو کہ خطاب کے منافی ہے جو کہ جائز نہیں ہے اور اس پر احکام شرع (سب ہی) لازم ہوں گے اور اس کا قول طلاق عتاق، بیع وشراء اور ہر قسم کے اقرار میں معتبر ہوگا تاکہ اس پر تنبیہ ہو کہ اس نے ایسی حرکت کا ارتکاب کیوں کیا ہے جس سے (بوجہ حرام ہونے کے) وہ منع کیا گیا ہے اور اس پر تنبیہ ہے کہ جو نشہ حرام کیا گیا ہے تو وہ احکام شرع کے باطل کرنے میں اس کیلئے عذر نہ ہوگا۔ البتہ مرتد ہونے اور حدود خالصہ کے اقرار میں حکم لازم نہ ہوگا۔ پس اگر حالت نشہ میں مرتد ہو گیا (نعوذ باللہ) اور کوئی ایسا کلام کر لیا جو کہ کفریہ کلمہ ہے تو اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مرتد ہونے کا مطلب ہے تبدیل کر دینا اعتقاد کا (کہ اس جگہ دوسرا اعتقاد قلب میں لے آئے) اور بحالت نشہ وہ اس کا معتقد ہوا ہی نہیں کیونکہ اس نے بلا قصد یہ کلام کیا ہے اور اگر اسی طرح کسی حد کا اقرار کر لیا ہے جو کہ خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے، مثلاً حد شراب، حد زنا تو اس پر حد کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے اور نشہ رجوع کر لینے کی دلیل ہے بایں طور کہ نشہ کی حالت میں انسان ایک قول وفعل پر برقرار رہتا ہی نہیں۔ البتہ اگر غیر خالص حدود کا اقرار کر لیتا ہے بحالت نشہ مثلاً حد قذف، قصاص کا تو اب رجوع کرنا ان میں صحیح نہیں ہوا کرتا کیونکہ صاحب حق جو کہ مدعی ہے وہ اس کی تکذیب کرتا ہے لہٰذا حد قذف اور قصاص کا حکم اس پر جاری ہو جائے گا۔ البتہ اگر بحالت نشہ زنا کیا اور بغیر اقرار کے حالت نشہ میں اس کا ثبوت ہو گیا تو بیداری کے بعد اس پر حد زنا جاری ہوگی۔

والهـزل، عـطف عـلـى مـا قبـلـه، وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له، ولا ما صلح له اللفظ استعارة، يعني لا يكون اللفظ محمولاً على معناه الحقيقي أو المجازي، بل يكون لعبًا محضًا، ولكن العبارة لاتخلو عن تمحّل، والأولى أن يقول: وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفًا على قوله: مالم يوضع له أو أن يقول: ولا صلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفًا على قوله: لم يوضع له. وهو ضد الجِدّ، وهو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما يصلح له اللفظ استعارة، وأنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به، ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني أن الهازل لا يختار الحكم، ولا يرضى به، ولكنه يرضى بمباشرة السبب؛ إذ التلفظ إنما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصدٍ ولا راضٍ للحكم. فصار الهزل بمعنى خيار الشرط أبدًا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع، لا بعدم الرضاء بنفس البيع، ولكن بينهما فرق من حيث إن الهزل يُفسد البيع، وخيار الشرط لا يفسده.

(ترجمه وتشریح):۔ والهزل کا عطف ماقبل پر ہے، یہ تیسری قسم ہے کسبی عوارضات کی۔ ہزل وہ صورت ہے کہ ایک شی سے ارادہ ایسی چیز کا کیا جائے کہ وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے اور نہ ارادہ کیا جائے اس شی کا جو کہ اس شی کیلئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہو استعارۃً یعنی وہ لفظ جو متکلم نے استعمال کیا ہے اس معنی پر نہ تو وہ حقیقی طور پر محمول ہوسکتا ہو اور نہ مجازی طور پر بلکہ وہ تو محض لعب کے انداز میں کہا گیا ہو۔ حضرت شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت چوک سے خالی نہیں یعنی حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو اس متن کی عبارت ولا الخ میں چوک ضرور ہوئی ہے۔ زیادہ مناسب یہ عبارت ہے۔ وما یصلح له الخ کہ کلمہ لا کو ما سے مؤخر کیا جاتا تا کہ اس کا عطف مالم یوضع له پر ہوسکتا۔ یا یہ عبارت ہو لا یصلح له کہ کلمہ ما کو حذف کردیا جائے تا کہ اس کا عطف لم یوضع له پر ہوسکے۔

وهو الخ:۔ اور ہزل جد (حقیقت) کی ضد ہے حد کی تعریف یہ ہے کہ ان یراد بالشیء الخ یعنی کسی شی کے ساتھ اسی چیز کا ارادہ کیا گیا کہ جس کیلئے وہ موضوع ہے یا وہ لفظ اس کیلئے صلاحیت رکھتا ہے اس مراد پر دلالت کرنے کی جس کا متکلم نے اس لفظ سے ارادہ کیا ہے۔ وانه الخ اور ہزل منافی ہوتا ہے حکم کے اختیار میں اور حکم کے ساتھ رضامندی میں اور رضا بالمباشرت کے منافی نہیں۔ یعنی ہزل کرنے والا (مذاق کرنے والا) اس لئے اس کلام کو نہیں کرتا ہے کہ اس کا جو حکم ہو وہ نافذ ہو جائے اور نہ وہ اس کے حکم پر رضامند ہوتا ہے۔ البتہ وہ تو صرف نفس تصرف پر راضی ہوتا ہے اس وجہ سے کہ متکلم نے تلفظ تو رضاء اور اختیار کے ساتھ ہی کیا ہے لیکن جس وقت وہ لفظ استعمال کر رہا تھا نہ تو وہ اس کے حکم کا قصد کئے ہوئے تھا اور نہ اس پر راضی تھا کہ اس کا حکم جاری ہو پس ہزل خیار شرط دائمی کے مثل ہو گیا بیع میں اس وجہ سے کہ حکم بیع پر (خیار شرط کی صورت میں) رضامندی نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ بات ہے کہ نفس بیع کی رضامندی نہیں (کہ رضامندی کے ساتھ نفس بیع ہوتی ہے) اس درمیانی نوعیت کے پیش نظر ہزل اور خیار شرط فی البیع دونوں کو ایک دوسرے کے مثل کہا گیا ہے۔ البتہ ہزل اور خیار شرط دونوں میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ہزل بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا۔

وشـرطه، أي شرط الهزل أن يكون صريحًا مشروطًا باللسان بأن يذكر العاقدان قبل

العقد أنهما يهزلان في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط. إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد، بخلاف خيار الشرط؛ لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعًا، وليس ببيع في الحقيقة، وهذا لايحصل بذكره في العقد، وأما خيار الشرط فالغرض منه إعلام الناس بأن البيع ليس بأتًا بل معلّقًا بالخيار، وذلك إنما يحصل بذكره في عين العقد، والتلجية كالهزل، فلا ينافي الأهلية، وهي في اللغة مأخوذة من الإلجاء أي الاضطرار، فحاصلهما أن يلجء شيء إلى أن يأتي أمرًا باطنًا بخلاف ظاهره، فيظهر بحضور الخلق أنهما يعقدان البيع بينهما لأجل مصلحة دعت إليه، ولم يكن في الواقع بينهما بيع، والهزل أعم منها، ولكن الحكم فيهما سواء في أنه لا ينافي الأهلية، ثم إعلم أن مبنى هذا الهزل على أن يتفق العاقدان في السِر أن يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع، فعقدا بحضور الناس، ثم بعد تفرّق الناس لا يخلو عن أربع حالات بينهما في كل عقد، وقد بيّنها المصنف بالتفصيل، فقال: فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع، أي اتفقا في السر على أن يظهر البيع بحضور الناس، ولا يكون بينهما أصل البيع، فعقدا بحضورهم وتفرّق المجلس، ثم جاءا واتفقا على البناء أي أنهما كانا بانيين على تلك المواضعة، والهزل يفسد البيع، ولا يوجب الملك وإن اتصل به القبض، لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدًا فأعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار أبدًا، فإنه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحًا، ففي الفاسد أولى، وإن اتفقا على الإعراض، أي على أنهما أعرضا عن المواضعة المتقدمة، وعقد البيع على سبيل الجدّ فالبيع صحيح لازم والهزل باطل.

(**ترجمه وتشریح**):۔وشرط الخ:۔اور ہزل کی شرط یہ ہے کہ وہ صراحۃ ہو،اس شرط کے ساتھ کہ وہ زبان کے ساتھ متحقق ہو۔بایں صورت کہ ہر دو عقد غور سے قبل ہی اس کا ذکر کر دیں کہ وہ عقد میں مذاق کر رہے ہیں اور فقط دلالت حال سے ہزل ثابت نہ ہوگا مگر عقد میں ہزل کا ذکر کرنا شرط نہیں اس کے برخلاف خیار شرط کا عقد میں تذکرہ کر دینا ضروری ہے کیونکہ ہر دو متعاقدین کی غرض بیع کے کرنے سے ہزل کرنے کی ہے کہ لوگ اس کو دیکھ کر یہ یقین کر لیں گے (فی الواقع) یہ بیع کی ہے حالانکہ فی الحقیقت وہ بیع نہیں ہے اور یہ غرض جس کا ابھی ذکر ہوا ہے عقد میں ذکر کرنے سے حاصل نہیں ہوگی۔البتہ خیار شرط سے غرض لوگوں کو اس امر کی اطلاع دینا ہے کہ یہ بیع قطعی نہیں ہے بلکہ خیار کے ساتھ متعلق ہے اور یہ اعلان والی غرض خیار سے بغیر تذکرہ کئے ہوئے حاصل نہ ہوگی کہ عین عقد میں اس کا تذکرہ ہونا ضروری ہے۔

والتلجية الخ:۔تلجیہ مثل ہزل کے ہے جو کہ اہلیت کے منافی نہیں ہے۔تلجیہ کے لغوی معنی جو کہ ماخوذ ہیں الالجاء سے، الاضطرار (جبراً ظلماً کسی کو کسی کام پر لگانا) یعنی اکراہ کے ساتھ کرانا۔تلجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کسی شئی کو اختیار کرے،اس انداز سے کہ ظاہر باطن کے خلاف ہو،مثلاً لوگوں کے سامنے عقد بیع کو ظاہر کریں اور ان متعاقدین کا یہ یقین قلب میں ہے کہ یہ بیع آپس میں کسی مصلحت کی وجہ سے ہوئی ہے جس مصلحت نے اس بیع پر ان دونوں کو مجبور کیا ہے حالانکہ فی الواقع ان دونوں میں بیع

منعقد نہیں ہوتی ہے۔ ہزل زیادہ عام ہے تلجیہ سے، البتہ حکم دونوں کا برابر ہے اس امر میں کہ یہ دونوں ہی اہلیت کے منافی نہیں۔

ثم الخ:۔ اس ہزل کا مبنی کہ جس کی تفصیل یہ گزری ہے اس پر ہے کہ ہر دو متعاقدین سراً اس پر اتفاق کرلیں کہ عقد کا اظہار تو لوگوں کے درمیان کریں گے اور حقیقۃً یہ عقد نہ ہوگا۔ لہٰذا اس گفتگو کے بعد عقد لوگوں کے سامنے تو کرلیا اور عقد بالہزل کے بعد عوام الناس سب متفرق ہوگئے تو اب صورت مسئلہ کی کل چار شکلیں، چار حالات پر مرتب ہوں گی۔ (ان دونوں کے درمیان ہر عقد میں) حضرت مصنف رحمہ اللہ ان کو بالتفصیل بیان فرماتے ہیں۔

فان الخ:۔ (۱) اگر دونوں نے سراً اتفاق کرلیا اصل بیع میں ہزل پر کہ لوگوں کے درمیان تو بیع ظاہر کردیں گے لیکن اصلاً بیع نہ ہوگی۔ اس بات کو طے کرنے کے بعد عقد کرلیا گیا اور مجلس کے متفرق ہوجانے کے بعد دونوں اس بنیاد پر متفق ہیں کہ یہ بیع ہزلاً تھی تو بیع فاسد ہوجائے گی اور یہ بیع ملک کو ثابت نہ کرے گی اگرچہ اس عقد کے ساتھ قبضہ بھی ہوجائے اور اس وجہ سے کہ اس عقد میں رضامندی نہیں پائی گئی۔ چنانچہ اگر مبیع غلام ہے اور مشتری نے اس کو آزاد کردیا قبضہ کے بعد تو یہ آزادگی نافذ نہ ہوگی کہ جس طرح بیع خیار شرط کے ساتھ کی گئی ہو اور دائمی خیار ہو چونکہ یہ ثبوت ملک کیلئے مانع ہے حالانکہ وہ بیع (خیار شرط) کے ساتھ والی صحیح بھی ہے اور جب اس میں ملک متحقق نہیں ہوتی تو بیع فاسد میں بدرجہ اولیٰ ملکیت ثابت نہ ہوگی (جیسا کہ معلوم ہوچکا بیع بالہزل بیع فاسد ہے) اور اگر دونوں نے اس پر اتفاق کرلیا کہ سابقہ جو بات طے ہوئی تھی اس سے اعراض کرتے ہیں اور اب عقد تو واقعی ہے تو اب یہ بیع صحیح ہوجائے گی اور ہزل باطل ہوجائے گا اور اگر دونوں کا بوقت عقد کوئی خیال حاضر نہیں تھا کہ وہ اسی ہزل پر قائم ہیں یا حقیقی عقد کررہے ہیں بلکہ دونوں ہی ان ہر دو امروں سے خالی الذہن ہیں (یہ تیسری شکل ہوئی)۔ او الخ چوتھی شکل! یا دونوں متعاقدین کے درمیان اختلاف ہوگیا ہزل والی بناء پر برقرار رہنے اور اس سے اعراض کرنے میں کہ ایک کا تو یہ کہنا ہے کہ یہ عقد سابقہ معاہدہ کے مطابق ہے اور دوسرا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اب تو یہ عقد قطعی طور پر ہوا ہے (اب کیا حکم ہوگا) مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں فالعقد الخ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگیا، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ اس کے اختلاف ہیں، حضرت امام صاحب رحمہ اللہ نے صحت ایجاب کو اولیٰ قرار دیا ہے کیونکہ عقود میں صحت اصل ہے لہٰذا اس عقد کو بھی اصل (صحت) پر محمول کیا جائے گا جب تک کوئی تغیر پیدا کرنے والی صورت نہ آجائے۔ وھو الخ اور یہ استدلال کہ کوئی اس عقد میں تغیر کرنے والی صورت نہیں یہ اس وجہ سے صحت پر حمل کیا ہے وہ اس وقت میں ہے جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہوگیا ہو کہ بوقت عقد خالی الذہن تھے، یعنی تیسری شکل کا یہ حکم ہے۔ البتہ قسم چہارم کہ اختلاف ہوگیا دونوں متعاقدین کے درمیان تو اعراض کا دعویٰ کرنے والا اصل سے استدلال کرنے والا ہے لہٰذا اس کے دعویٰ کو اول درجہ دیا جائے گا۔

وھما الخ:۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے سابقہ معاہدہ کے پیش نظر (اسی کا اعتبار کیا) کیونکہ عقد کا وجود اسی سابقہ معاملہ کے مطابق ہونا ظاہر ہے۔ لہٰذا خالی الذہن والی صورت میں تو مواضعہ (معاہدہ پر قائم رہنا) اصل ہے اور اختلاف والی صورت میں (جو کہ قسم رابع ہے) اس کے قول کو راجح قرار دیا جائے گا جو کہ مواضعہ پر عقد کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ یہ چار شکلیں جن کی تفصیل معلوم ہوئی اصل بیع میں مواضعہ کی صورت ہے۔

وان کان الخ:۔ اور اگر یہ ہزل کا معاہدہ مقدار ثمن کیلئے ہوا ہے کہ دونوں عاقدین یہ بات طے کرتے ہیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی ہوگئی۔ البتہ مقدار ثمن میں ہم یہ معاہدہ کرتے ہیں کہ لوگوں کے درمیان تو یہ ظاہر کریں گے کہ ثمن اس شی کا دو ہزار

ہے اور فی الواقع جو ثمن ہوگا وہ ایک ہزار ہوگا اس کی بھی چار شکلیں ہوں گی۔

وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده، وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذى هزلا به باطل؛ فيكون الثمن عنده ألفين، وعندهما ألف بناءً على ما تقدّم من أصله وأصلهما. وإن اتفقا على البناء على المواضعة، فالثمن ألفان عنده؛ لأنه لو جعل الثمن ألفًا يكون قبول الألف الذى هو غير داخل فى البيع شرطًا لقبول الآخر، فيفسد البيع بمنزلة مالو جمع بين حرّ وعبد، فلا بد أن يكون الثمن ألفين ليصحّ العقد، وعندهما الثمن ألف؛ لأن غرضه من ذكر الألف هزلاً هو المقابلة بالمبيع، فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح، وهو رواية عن أبى حنيفة أيضًا. وإن كان ذلك فى الجنس بأن يواضعا على أن نعقد بحضور الخلق على مائة دينار، والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم، فالبيع جائز على كل حال من الأحوال الأربعة، سواءٌ اتفقا على الإعراض أو على البناء، أو على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا فى البناء والإعراض استحسانًا؛ وذلك لأن البيع لا يصحّ بلا تسمية البدل، وهما جدا فى أصل العقد، فلا بد من التصحيح، وذلك بالانعقاد بما سمّيا، وهذا بالاتفاق بين أبى حنيفة وصاحبيه.

(ترجمہ وتشریح):۔ دوسری نوع کی چار اقسام یہ ہیں وان الخ پہلی شکل۔ اگر اعراض پر دونوں کا اتفاق ہوگیا تو ثمن دو ہزار ہی ہوگا اس وجہ سے کہ جب دونوں نے معاہدہ اور ہزل سے اعراض کرلیا ہے تو اعتبار مقررہ ثمن کا ہی ہوگا چونکہ یہ نوع ظاہر ہے اس وجہ سے بعض منار کے نسخوں میں یہ قسم مذکور ہی نہیں ہے۔

دوسری صورت اگر اس پر دونوں کا اتفاق ہوگیا کہ بوقت عقد خالی الذہن تھے۔ تیسری صورت یا دونوں میں اختلاف ہوگیا کہ ایک تو معاہدہ کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور دوسرا اعراض کو تو ہزل باطل ہوگا اور امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک تسمیہ صحیح ہوگا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک معاہدہ کا اعتبار ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوں گے جس پر ہزل کا معاہدہ تھا وہ باطل ہے، حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک ثمن ایک ہزار اور حضرت امام اعظم اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کی اصل گزر چکی۔ وان الخ اور اگر دونوں کا اتفاق ہے سابقہ معاہدہ پر ہی تو امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر ثمن ایک ہزار تسلیم کرلیں گے تو ایک ہزار کا قبول کرنا (جو کہ بیع میں داخل نہیں) قبول آخر کیلئے شرط ہوجائے گا تو اس صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی اور اب یہ بیع اس کے مثل ہوجائے گی کہ اگر جمع کردیں آزاد اور حر کے درمیان تو ضرور ہے کہ ثمن دو ہزار ہی ہوتا کہ عقد درست ہوجائے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگا اس وجہ سے کہ ایک ہزار کا ذکر کردینا از روئے ہزل (مذاق) تھا۔ پس اس کا ذکر اور عدم ذکر دونوں ہی برابر ہیں، جیسا کہ نکاح میں اگر دو ہزار مہر کا آپس میں معاہدہ کیا ہزلا اور اصل مہر ایک ہزار ہے تو سابقہ معاہدہ پر اتفاق والی صورت میں مہر ایک ہزار ہی ہوگا۔ حضرت امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے مطابق۔

وان کان ذالك الخ:۔ اور اگر یہ ہزل جنس میں ہے بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے درمیان سو دینار پر عقد کریں گے اور واقعی عقد سو دراہم پر ہوگا تو عقد ہر حالت میں درست ہوجائے گا جو سابقہ بیان میں چار شکلیں بیان کی گئی ہیں وہ مراد ہیں۔ برابر ہے کہ یہ اتفاق علی الاعراض والی صورت ہو یا سابق معاہدہ کے باقی رہنے والی صورت ہو یا یہ کہ بوقت عقد دونوں نے کسی بھی صورت کا استحضار نہیں کیا کہ وہ خالی الذہن تھے یا اختلاف ہوگیا اعراض اور معاہدہ برقرار رہنے میں اور یہ حکم از روئے استحسان ہے۔

وذالك الخ:۔ اور جواز اس وجہ سے ہے کہ بدل کے ذکر کئے بغیر بیع درست ہی نہیں ہوا کرتی اور دونوں بائع ومشتری اصل عقد میں تو حقیقت پر قائم ہیں کہ دونوں کی غرض عقد کرنا تو ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ عقد صحت پر قائم ہوجائے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ بیع کا منعقد ہونا تسلیم کیا جائے اس ثمن پر جس کو دونوں نے متعین کیا اور بیان کیا ہے۔ یہ احناف کے درمیان بالاتفاق ہے۔

وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا البيع في الأول منعقدًا بألف وفي الثاني بما سمّيا أن العمل بالمواضعة مع الجِد في أصل العقد ممكن في الأول؛ إذ يبقى من المسمّى ما يصلح ثمنًا وهو الألف، واشتراط قبول الألف الآخر وإن كان شرطًا لكن لامطالب له من جهة العبد، فلا يفسد البيع، بخلاف الثاني؛ إذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع، وهو يُفسد البيع؛ فلذا وجبت التسمية، ولم يعتبر العمل بالمواضعة. وإن كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين، فذلك صحيح، والهزل باطل بالحديث، وهو قوله: ثلاث جدّهن جدّ وهزلهن جدّ: النكاح، والطلاق، واليمين وفي بعض الروايات: النكاح، والعتاق، واليمين، وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن ينكحها ويطلقها، أويعتقها بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين: التعليق بأن يواضع الرجل مع امرأته أو عبده أن يعلّق طلاقها أو عتاقه علانية، ولا يكون في الواقع كذلك، وليس المراد به: اليمين بالله تعالى؛ إذ لا يتصوّر المواضعة فيها، ففي هذه الصور في كل حال من الأحوال يلزم العقد ويبطل الهزل، ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه.

(ترجمہ وتشریح):۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک فرق ہے قدر اور جنس میں؟ کہ یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں اول (قدر ثمن) میں ایک ہزار ثمن پر بیع کے منعقد ہونے کو اور ثانی میں اسی پر جس کو دونوں نے بیان کیا ہے۔ ان الخ وجہ فرق یہ ہے کہ اول میں حقیقت کے ساتھ معاہدہ پر عمل کرنا اصل عقد میں ممکن ہے اس وجہ سے کہ مسمی میں سے اس قدر باقی رہ جاتی ہے جو کہ ثمن ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی وہ باقی ماندہ ثمن ایک ہزار ہے اور ہزار ثانی کے قبول کرنے کی شرط لگانا اگرچہ شرط ہے لیکن بندہ کی جانب سے اس کا مطالبہ نہیں لہٰذا بیع فاسد نہ ہوگی۔ بخلاف ثانی کے کہ اگر اس میں سابقہ معاہدہ کا اعتبار ہوا عدم مسمی کے ساتھ تو ثابت ہوگا عقد ثمن کے بغیر اور یہ بیع ہی کو فاسد کردیتا ہے پس اس وجہ سے تسمیہ واجب ہوا اور معاہدہ پر عمل کا اعتبار نہیں۔

وان کان الخ:۔اور اگر ہزل (مذاق) ایسے امور میں ہے کہ جس میں مال نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً طلاق، عتاق، یمین، پس وہ معاملہ ثابت ہو جائے گا اور ان پر ہزل کرنا باطل ہوگا۔ چنانچہ حدیث شریف میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ ثلث الخ (ترجمہ حدیث) تین چیزیں ہیں ان میں حقیقت، حقیقت ہے اور ان کا ہزل (مذاق) بھی حقیقت ہے۔(۱) نکاح (۲) طلاق (۳) یمین اور بعض روایات میں تین اس طرح ہیں۔(۱) نکاح (۲) عتاق (۳) یمین۔ **صورت مسئلہ!** دو شخص آپس میں معاہدہ کرلیں کہ فلانی عورت سے نکاح کرنا ہے۔ فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے، فلانی عورت کو طلاق دینا ہے لوگوں کے سامنے حالانکہ واقعۃً ایسا نہیں کرنا یعنی نہ طلاق دینا اور نہ نکاح کرنا اور نہ آزاد کرنا، تو ان تمام صورتوں میں عقد منعقد ہو جائے گا یعنی طلاق واقع ہوگئی، نکاح منعقد ہوگیا اور غلام آزاد ہو چکا۔

المراد بالیمین الخ:۔ یعنی ایک شخص اپنی زوجہ یا اپنے غلام یا باندی سے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ لوگوں کے سامنے تو طلاق وعتاق کو معلق کرتا ہے حالانکہ واقعۃً وہ تعلیق نہیں ہے (کہ نہ تو طلاق دینا غرض ہے اور نہ آزاد کرنا) تو بھی طلاق اور اعتاق کا انعقاد ہو جائے گا ولیس الخ مذکورہ حدیث میں یمین سے مراد وہ ہے جس کی تفصیل یہ بیان ہوئی اور اس جگہ یمین سے مراد باللہ تعالیٰ نہیں ہے کیونکہ اس میں تو اس نوع کے معاہدہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔

ویلحق الخ:۔اور اگر ہزلاً قصاص کو معاف کر دیا تو فی الواقع بھی قصاص معاف ہو جائے گا اور نذر اور اس طرح کے دوسرے امور مثلاً رجعت وغیرہ سب ہی منعقد ہوں گے اور ہزل باطل رہے گا۔

وإن كان المال فيه تبعًا كالنكاح، فإن المهر فيه ليس بمقصود، وإنما المقصود ابتغاء البُضع. فإن هَزَلا بأصله بأن يقول لها: إني أنكحك بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح، فالعقد لازم والهزل باطل، سواء اتفقا على البناء أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه. وإن هزلا في القدر بأن يزوّجها علانية بألفين، ويكون المهر في الواقع ألفًا، فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ألفان بالاتفاق؛ لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل، وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف بالاتفاق؛ لأن ذكر أحد الألفين كان على سبيل الهزل، والمال لا يثبت مع الهزل. والفرق لأبي حنيفة بينه وبين البيع حيث أوجب الألفين في البيع، والألف في النكاح أنه لو لم يجعل الثمن ألفين لكان شرطًا فاسدًا، وهو يؤثّر في فساد البيع، ولا يؤثّر في فساد النكاح، لا في أصل العقد ولا في الصداق. وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالنكاح جائز بألف في رواية محمد عن أبي حنيفة. وقيل: بألفين في رواية أبي يوسف عنه، وجه الرواية الثانية: هو القياس على البيع، ووجه الرواية الأولى: وهو الاستحسان أن المهر في النكاح تابع، فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل؛ لأنه يكون المهر حينئذٍ مقصودًا بالذات، وهو خلاف الأصل، بخلاف البيع؛ لأن الثمن مقصود فيه؟ فيكون تصحيحه أيضًا مقصودًا، فيرجّح جانب التسمية على الهزل.

(ترجمہ وتشریح):۔وان الخ:۔اور اگر وہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں مال تبعاً ہے اور اس میں ہزل کیا گیا مثلاً

نکاح کیونکہ اس میں مہر اصل مقصود نہیں ہوا کرتا، بلکہ ابتغاء بضع مقصود ہے لہٰذا ہزل اصل نکاح عقد کے ساتھ ہوا اور اس کی صورت یہ ہے کہ عورت سے کسی نے کہا کہ لوگوں کے سامنے تو میں تجھ سے نکاح کروں گا لیکن واقعۃً وہ نکاح نہ ہوگا تو یہ عقد نکاح لازم ہوگا اور ہزل باطل اور اس میں چاروں شکلیں برابر ہیں یعنی ہر شکل میں ایک ہی حکم ہے۔

وان الخ:۔ اور اگر ہزل مقدار مہر پر ہوا کہ علانیہ دو ہزار اور واقعی ایک ہزار تو بعد میں اعراض پر اتفاق ہوگیا تو مہر دو ہزار ہوگا ائمہ ثلٰث کے نزدیک اس وجہ سے کہ ہر دو کو اختیار ہے ہزل سے اعراض کرنے میں اور اگر دونوں کا اتفاق ہے معاہدہ پر قائم رہنے میں تو بھی بالاتفاق مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس وجہ سے کہ دو ہزار کا ذکر از روئے ہزل تھا اور ہزل کے ساتھ مال لازم نہیں ہوا کرتا کسی کے ذمہ۔ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک بیع اور نکاح میں فرق یہ ہے کہ بیع میں تو دو ہزار اور نکاح میں ایک ہزار ثابت ہوتے ہیں۔ اس شکل میں فرق یہ ہے کہ اگر ثمن دو ہزار نہ ہوگا تو شرط فاسد پائی جائے گی (اور وہ شرط فاسد یہ ہے کہ ہزار ثانی کا قبول کرنا شرط کے درجہ ہو جائے گا) جو کہ بیع کے فساد میں مؤثر نہیں نہ اصل عقد (نکاح) میں اور نہ مہر میں اور اگر ہر دو کا اتفاق ہو گیا کہ وہ بوقت نکاح خالی الذہن تھے (معاہدہ سابقہ سے) یا اختلاف ہو گیا دونوں کے درمیان اعراض اور معاہدہ پر قائم رہنے میں تو نکاح جائز ہو جائے گا ایک ہزار مہر کے ساتھ۔ یہ ایک روایت ہے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کی حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ سے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کی روایت کے مطابق دو ہزار مہر ہوگا۔ روایت ثانیہ کی وجہ سے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور پہلی روایت کی وجہ خلاف قیاس استحسان ہے (اس استحسان کی تقریر یہ ہے کہ) نکاح میں مہر تابع ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا ہزل پر جانب تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں کیونکہ اگر ترجیح دیں گے تو مہر ہی مقصود بالذات ہوگا۔ اس عقد سے حالانکہ مہر اصل نہیں وہ تو تابع ہے اصل مقصود تو نکاح ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں تو ثمن مقصود ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا بیع کا صحیح قرار دینا بھی مقصود ہی ہوگا لہٰذا ہزل پر جانب تسمیہ کو راجح قرار دیا جائے گا۔

وإن كان في الجنس بأن تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم، فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ما سمّيا، وإن اتفقا على البناء، واتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أواختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلاث، أمّا في الأولى فبالإجماع؛ لأنهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لايجب به، وما كان مهرًا في الواقع لم يذكر في العقد، فكأنه تزوّجها بلا مهر، فيجب مهر المثل، بخلاف البيع؛ إذ لا يصحّ بدون الثمن، فيجب المسمّى، وأمّا في الأخريين ففي رواية محمد عن أبي حنيفة يجب مهر المثل؛ لما ذكرنا، وفي رواية أبي يوسف عنه يجب المسمّى ترجيحًا لجانب الجدّ كما في البيع. وإن كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال، والصلح عن دم العمد، فإن المال مقصود في كل واحد من هذه الأمور؛ لأنه لا يجب بدون الذكر والتسمية، فإن هزلا بأصله بأن تواضعا على أن يعقدا هذه العقود بحضور الناس، ويكون في الواقع هزلاً. واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما.

(**ترجمه وتشريح**):۔ وان الخ:۔ اور اگر ہزل جنس مہر میں ہوا ہے بایں صورت کہ معاہدہ ہوا دنانیر پر اور حقیقی مہر

دراہم ہیں۔ پس اگر اعراض پر اتفاق ہوگیا تو مہر وہ ہوگا جس کا ذکر اور تعین بوقت نکاح ہوا تھا اور اگر دونوں کا اتفاق ہوا کہ سابقہ معاہدہ قائم ہے یا اس پر اتفاق ہوگیا کہ دونوں خالی الذھن تھے بوقت عقد یا دونوں نے اختلاف کیا کہ ایک نے بیان دیا کہ سابقہ معاہدہ برقرار ہے اور دوسرے نے بیان دیا کہ وہ معاہدہ ختم ہو چکا تو (ان ہر سہ صورت میں) مہر مثل واجب ہوگا پس اول صورت میں بالاجماع کیونکہ دونوں نے ہزل کا قصد کیا ہے، مقدار مقررہ میں اور مال ہزل کے ساتھ واجب نہیں ہوا کرتا (کیونکہ مال رضامندی سے واجب اور لازم ہوا کرتا ہے اور وہ ہزل کی صورت میں معدوم ہے) اور جو واقعی مہر اندرونی طور پر ایک ہزار طے ہوا تھا بوقت عقد اس کا تذکرہ نہیں ہوا۔ اب گویا کہ بغیر مہر ہی کے نکاح ہوا۔ لہٰذا مہر مثلی واجب ہوگا۔ البتہ بیع میں اس کے خلاف ہے کیونکہ بیع بغیر ثمن ذکر کئے ہوئے درست ہی نہیں ہوا کرتی۔ لہٰذا اس میں مسمّیٰ ہی واجب ہوگا۔ (جس کی تفصیل معلوم ہو چکی) اور اس کے علاوہ باقی دو صورتیں جو کہ آخری ہیں تو حضرت امام صاحب رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اسی بناء پر جو کہ گزر چکی اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام صاحب رحمہ اللہ سے ہی جانب جد کو راجح قرار دیں گے۔ جس طرح بیع میں حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔

وان الخ:۔ اور اگر وہ عقد اس نوع کا ہے کہ اس میں مال مقصود ہے مثلاً خلع، عتق بشرط مال اور صلح عن دم العمد، پس چونکہ ان ہر سہ میں مال مقصود ہوا کرتا ہے کیونکہ مال واجب نہیں ہوا کرتا بغیر تذکرہ کئے ہوئے اور بغیر تعین کے پس اگر دونوں نے ہزل کیا ہے اصل عقد میں بایں طور کہ دونوں نے معاہدہ کیا کہ لوگوں کے سامنے تو یہ عقد خلع وغیرہ کا کریں اور واقعی یہ ہزل ہے عقد نہیں تو بعد العقد دونوں کا اتفاق ہے کہ ہزل قائم ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مال لازم ہو جائے گا۔

ثم اختلفت نسخ المتن فی هذا المقام، فذكر فی بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة: لأن الهزل لا يؤثّر فی الخلع عندهما، ولا تختلف الحال عندهما بالبناء أو بالإعراض أو بالاختلاف؛ وذلك لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط، ولهذا لو شرط الخيار لها فی الخلع وجب المال، ووقعَ الطلاق، وبطل الخيار، وإذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة الخيار، فسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو عدم الخصور، أو اختلفا فيه يبطل الهزل، ويقع الطلاق، ويلزم المال على أصلهما. وعنده لا يقع الطلاق، بل يتوقّف على اختيار المال سواء هزلا بأصله أو بقدره أو لجنسه؛ لأن الهزل فی معنى خيار الشرط، وقد نصّ فی خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال، إلا إن شاء ت المرأة فحينئذٍ تجب المال عليها للزوج. وإن أعرضا، أی الزوجان عن المواضعة، واتفقا على أن العقد صار بينهما جِدًا وقع الطلاق ووجب المال إجماعًا، أمّا عندهما فظاهر؛ لأن الهزل باطل من الأصل، لا يؤثّر فی الخلع، وأما عنده؛ فلأن الهزل قد بطل بإعراضهما. وذكر فی بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة. وإن اختلفا فالقول لمدّعی الإعراض، وإن سكتا فهو جائز والمال

لازم إجماعًا، ومآلها أن في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال، والظاهر أن السكوت هو الاتفاق على أنه لم يحضرهما شيء، ولم يتعرّضه الشارحون.

(ترجمہ وتشریح):۔ثم الخ:۔اس کے بعد متن منار کی عبارت میں نسخوں کا اختلاف ہے، بعض نسخوں میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے مذہب مذکورہ بیان کرنے کے بعد یہ عبارت ہے۔ لان الخ یعنی اس قول کی دلیل اور وجہ یہ ہے کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک خلع میں چونکہ ہزل کا اثر نہیں ہوا کرتا (بلکہ بہرصورت بدل خلع واجب ہی ہوگا اور طلاق بشرط مال خلع ہی نہیں ہے) اور حالات کا بھی کوئی اثر نہیں ہوگا کہ بناء یا اعراض یا اختلافی صورت میں حکم خلع مختلف ہو جائے (ایسا نہیں بلکہ ہر سہ صورتوں میں حکم ایک ہی ہوگا یعنی مال لازم ہوگا۔ و ذالك الخ اور اس کی وجہ کہ حکم سب صورتوں میں برابر ہے، یہ ہے کہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی کہ خیار شرط کی وجہ سے رد ہو سکے، یا اس میں تراخی ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ اگر زوجہ کیلئے خیار کی شرط لگادی خلع میں تو بھی مال واجب ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہوگا اور بر جب خلع خیار کا متحمل نہیں ہے تو وہ ہزل کا بھی متحمل نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ہزل خیار کے درجہ میں ہے اب برابر ہے کہ معاہدہ سابقہ پر وہ قائم ہوں یا اعراض عن المعاہدہ پر متفق ہوں یا خالی الذہن ہوں بوقت عقد یا دونوں کا اختلاف ہو گیا (شکل رابع) سب صورتوں میں ہزل باطل، طلاق واقع اور مال لازم ہو جائے گا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کی اصل کے مطابق جو کہ اول بیان میں گزر چکی یعنی کوئی اثر نہیں اس خیار وغیرہ کا۔

وعنده الخ:۔اور حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی (کیونکہ حقیقت اور ہزل دونوں ہی طلاق میں برابر ہوا کرتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں معلوم ہو چکا اگرچہ دونوں برابر ہیں لیکن اس کے باوجود ہزل سے مال واجب نہیں ہوا کرتا اور خلع اگرچہ طلاق ہے لیکن خلع طلاق بعوض مال کے ہے اور جب مال ہزل سے واجب ہوتا نہیں تو شرط نہیں متحقق ہوگی اور جب شرط نہ پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ بلکہ طلاق کا وقوع موقوف ہوگا مال کے اختیار کرنے پر عام ہے کہ دونوں نے ہزل کیا اصل عقد یا ہزل کیا مقدار مال میں یا ہزل کیا جنس مال (دینار و دراہم) میں کیونکہ ہزل خیار شرط کے معنی میں ہوا کرتا ہے (یعنی ہزل اور خیار شرط من وجہ) ہم معنی ہیں (جیسا کہ ابتداء اس کی تفصیل گزر چکی ہے) اور زوجہ کی جانب سے یہ واضح ہو چکا کہ خیار شرط میں طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا (جب تک خیار ساقط نہ ہو جائے مثل عقد بیع کے) البتہ اگر زوجہ چاہے گی تو زوجہ پر مال واجب ہو جائے گا زوج کیلئے اور اگر دونوں نے معاہدہ ہزل سے اعراض کر لیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عقد آپس میں حقیقی طور پر ہوا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اب بالاتفاق (بین الاحناف) مال لازم ہو جائے گا حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ہزل اصلاً ہی باطل ہے جو کہ خلع میں کوئی اثر انداز نہیں ہوا کرتا اور حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ہزل باطل ہو چکا دونوں کے اعراض کرنے کی وجہ سے یہ تفصیل تھی ایک نسخہ کے اعتبار سے اب دوسرے نسخہ کی عبارت ملاحظہ ہو۔ وان اختلفا الخ اور اگر دونوں نے اختلاف کیا اعراض اور قائم رہنے پر تو اعراض والے مدعی کا قول معتبر ہوگا اور دونوں نے سکوت کیا کوئی دعویٰ وانکار نہیں کیا تو اب بالاتفاق مال لازم ہو جائے گا۔ اب اس نسخہ ثانیہ کی عبارت کا نتیجہ یہ ہوا کہ صورت انکار کے علاوہ میں حضرت امام صاحب اور حضرات صاحبین کا قول ایک ہی ہے اس حکم میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا اور سکوت کرنے کا یہ مطلب ہے کہ بظاہر دونوں کا اس پر اتفاق ہے

کہ بوقت عقد کوئی صورت حاضر فی الذہن نہ تھی بلکہ دونوں ہی خالی الذھن تھے۔ حضرت صاحب نورالانوار فرماتے ہیں کہ شراح حضرات سکوت کے درپے نہیں ہوئے کہ انہوں نے اس سے کیا مراد لی ہے جس کی کوئی وضاحت نہیں کی۔ واللہ اعلم بالصواب.

وإن كان ذلك في القدر بأن يواضعا على أن يسمّيا ألفين والبدل ألف في الواقع، فإن اتفقا على البناء، أي بناء هما على المواضعة بعد المجالسة، فعندهما الطلاق واقع، والمال لازم كله؛ لِمَا مرّ أن الهزل لا يؤثّر في الخلع عندهما، وإن كان مؤثّرًا في المال ولكن المال تابع فيه، ولا يقال: كيف يكون المال تابعًا فيه، وقد نصّ فيما قبل أن المال مقصود فيه، ولو سلّم أن المال تابع فيه لكن لا يلزم أن يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح، فإن المال فيه تابع، ويؤثر الهزل فيه مع أنه لا يؤثّر في النكاح؛ لأنا نقول: إن المال في الخلع وإن كان مقصودًا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حقّ الثبوت، وأن المال في النكاح وإن كان تبعًا بالنسبة إلى مقصود المتعاقدين لكنه أصل في الثبوت؛ إذ يثبت بدون الذكر. وعنده يجب أن يتعلّق الطلاق باختيارها، فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة. وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقًا، أما عندهما فظاهر مما مرّ، بل هذا أولى مما مرّ، وأما عنده فلرجحان جانب الجدّ، ولم يذكر ما إذا اتفقا على الإعراض أو اختلفا فيه؛ لأن حكم الأول ظاهر بالطريق الأولى، وحكم الثاني أن يكون القول قول من يدّعي الإعراض، أمّا عنده فلما تقدّم، وأما عندهما فلبطلانه، هكذا قيل.

(ترجمہ وتشریح):۔ وان الخ:۔ اور اگر یہ ہزل مقدار میں کیا۔ بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے تو دو ہزار بیان کریں گے اور واقع میں ایک ہزار بدل خلع ہوگا تو اب اگر عقد کے بعد دونوں معاہدہ کے قائم رہنے پر متفق ہیں مجالست کے بعد تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور کل مال لازم ہوجائے گا جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہوچکا کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع میں ہزل مؤثر نہیں ہے، اگرچہ مال میں مؤثر ہے لیکن خلع میں مال تابع ہے اس وجہ سے اس موقع پر کوئی اثر ہزل کا نہ ہوگا۔ **ایک سوال!** ماقبل میں یہ تصریح کردی گئی کہ خلع میں مال مقصود ہوا کرتا ہے اور اب اس جگہ اس کو تابع قرار دیا گیا کیوں؟ اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ خلع میں مال تابع ہے لیکن یہ امر بھی لازم نہیں آتا کہ خلع کا حکم تبرع کے حکم کے مانند ہو (کہ جس طرح تابع میں ہزل اثر نہیں کرتا یعنی مال میں جیسا کہ اصل یعنی خلع میں اثر نہیں کرتا مثل نکاح کے کہ نکاح میں مہر (مال) تابع ہے اور اس میں ہزل کا اثر ہے۔ حالانکہ نکاح میں ہزل کا کوئی اثر نہیں۔

لانا نقول الخ:۔ شارح جواب دیتے ہیں کہ خلع میں مال اگرچہ متعاقدین کیلئے مقصود ہے لیکن طلاق کیلئے تابع ہے ثبوت کے حق میں اور نکاح میں مال اگرچہ تابع ہے متعاقدین کے مقصود کی نسبت کے اعتبار سے لیکن ثبوت میں وہ بھی اصل ہے کیونکہ مہر بغیر ذکر کے بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

وعنده الخ:۔اور حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک واجب ہوگا مال بایں صورت کہ زوجہ کے اختیار کے ساتھ طلاق کا نقض ہوگا پس جب تک عورت تمام کو قبول نہ کرے گی تو طلاق واقع نہ ہوگی اس وقت بھی جبکہ دونوں کا معاہدہ سابقہ پر قائم رہنے پر اتفاق ہوجائے اور اگر (اس اختیار کے ساتھ) دونوں کا اتفاق ہوگیا (خالی الذھن ہونے پر) تو اب بالاتفاق مال واجب ولازم ہوجائے گا زوجہ کے ذمہ اور طلاق واقع ہوجائے گی، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک تو بالکل ظاہر ہے بلکہ اس صورت میں تو بدرجہ اولی اور حضرت امام صاحب کے نزدیک جانب جد (حقیقت) کو راجح قرار دیا جائے گا۔

حضرت مصنف رحمۃ اللہ نے باقی صورت ثالث اور رابعہ اذا تفقا الخ اور اختلفا الخ کو بیان نہیں فرمایا اس وجہ سے کہ ان میں سے پہلی صورت کا حکم تو بالکل ظاہر ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ جس نے اعراض کا دعویٰ کیا ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک چونکہ حقیقت والی جانب راجح ہے اور اعراض میں اسی کا دعویٰ ہوا اس وجہ سے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک چونکہ خلع میں ہزل اصلاً ہی باطل ہے اس وجہ سے اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نہ کوئی اعتبار ہوگا۔ ھکذا قیل یہی قول ہے بعض مشائخ کا بیان کیا ہوا۔

وإن كان في الجنس بأن تواضعا على أن يذكرا في العقد مائة دينار، ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال، سواء اتفقا على الإعراض أو على البناء، أو على أن لم يحضرهما شيء، أو اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعًا. وعنده إن اتفقا على الإعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالإعراض، وإن اتفقا على البناء توقّف الطلاق على قبولها المسمى؛ لأنه هو الشرط في العقد، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمّى، ووقع الطلاق؛ لرجحان جانب الجدّ. وإن اختلفا فالقول لمدّعي الإعراض؛ لكونه هو الأصل، وهذا كله في الإنشاءات. وإن كان ذلك أي الهزل في الإقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بأن يواضعا على أن يُقرّا بالبيع بحضور الناس، ولم يكن في الواقع إقرار، وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بأن يواضعا على أن يُقرّا بالنكاح والطلاق بحضور العامة، ولم يكن بينهما إقرار، فالهزل يبطله؛ لأن الإقرار محتمل للصدق والكذب، والمخبر عنه إذا كان باطلاً فالإخبار به كيف يصير حقًا. والهزل في الردّة كفر، أي إذا تلفّظ بألفاظ الكفر هزلاً يصير كافرًا، ويرد عليه أنه كيف يكون كافرًا مع أنه لم يعتقد به؟ فأجاب بقوله: لا بما هزل به، أي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد، لكن بعين الهزل؛ لكونه استخفافًا بالدين، وهو كفر؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾

(ترجمه وتشریح):۔وان الخ:۔اور اگر ہزل جنس میں ہے بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ عقد میں لوگوں کے سامنے سو دینار کا تذکرہ کریں گے اور واقعی آپس میں بدل سو دراہم ہوں گے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک بوقت عقد جو جنس بیان کی گئی وہ واجب ہوگی ہر صورت میں اور امام صاحب کے نزدیک اگر اعراض پر دونوں متفق ہیں تو

مسمّیٰ واجب ہوگا کیونکہ اعراض سے ہزل باطل ہو چکا اور اب حقیقت باقی ہے اور اگر معاہدہ ہزل پر دونوں کا اتفاق ہے تو طلاق موقوف رہے گی زوجہ کے قبول کرنے پر کہ وہ مسمّی کو منظور کرلے اس وجہ سے کہ اس کا قبول کرنا عقد میں شرط ہے اور اگر دونوں کا اتفاق اس پر ہے کہ دونوں ہی خالی الذھن تھے بوقت عقد تو جانب حقیقت کو راجح قرار دیتے ہوئے مسمّی کو واجب قرار دے دیا جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں نے اختلاف کیا ہے تو اعراض کے مدعی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ اصل ہے بایں وجہ کہ جانب حقیقت ہی اصل ہے۔

وان کان الخ:۔اور اگر ہزل ایسے اقرار میں ہے کہ جو کہ فسخ کا محتمل ہے مثلاً بیع جس کی صورت یہ ہے کہ دو افراد نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے تو عقد کرلیں گے اور فی الواقع عقد نہ ہوگا اور ایسا اقرار کہ وہ فسخ کا قبول کرنے والا ہی نہیں مثلاً نکاح طلاق بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دے دیں گے، نکاح کرلیں گے اور فی الواقع ایسا نہ ہوگا تو یہ ہزل اقرار کو باطل کردے گا (یعنی ان ہر دو قسم کے اقراروں کو) اس وجہ سے کہ اقرار میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور مخبر عنہ جبکہ باطل ہوگا تو اس کی جانب سے جو خبر دی جارہی ہے وہ حق کیسے ہو سکتی ہے (اس وجہ سے ہزل اقرار کو باطل کردے گا) اور ردت میں ہزل کرنا کفر ہے۔یعنی اگر کسی شخص نے از روئے ہزل کلمات کفریہ زبان سے جاری کردیئے تو وہ کافر ہو جائے گا شبہ اور جواب۔سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جبکہ اس کا عقیدہ نہیں بدلا تو وہ کافر کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب:۔ یہ کفر اس لفظ کی وجہ سے نہیں ہوا جس سے کہ بغیر عقیدہ کے ہزل کیا بلکہ عین ہزل (یعنی نفس ہزل) سے یہ کفر کا حکم عائد ہوا ہے اس وجہ سے کہ ہزلاً کلمات کفر زبان سے جاری کرنا دین کا استخفاف ہے اور دین کا استخفاف کفر ہے۔

لقولہ تعالیٰ قل أباللّٰہ الخ.

والسفه، عطف على ما قبله، وهو في اللغة الخفّة، وفي الاصطلاح ما عرّفه المصنف بقوله: وهو العمل بخلاف موجب الشرع وإن كان أصله مشروعًا، وهو السرف والتبذير، أي تجاوز الحدّ وتفريق المال إسرافًا. وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية، ولا يمنع شيئًا من أحكام الشرع من الوجوب له وعليه؛ فيكون مطالبًا بالأحكام كلها، ويمنع ماله عنه، أي مال السفيه عن السفيه في أول ما يبلغ إجماعاً بالنص، وهو قوله: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ وفي الآية توجيهان: أحدهما: أن تكون المعنى على ظاهره، أي لا تؤتوا يا أيها الأولياء، السفهاءَ من الأزواج والأولاد أموالكم التي جعل اللّٰه لكم فيها قيامًا؛ لأنهم يضيّعونها بلا تدبير، ثم تحتاجون إليه لأجل نفقاتهم، ولا يؤتونكم، وحينئذٍ لا يكون الآية مما نحن فيه، والثاني: أن يكون معنى أموالكم: أموالهم، وإنما أضيفت إليهم لأجل القيام بتدبيرها، وحينئذٍ يكون تمسّكًا لِمَا نحن فيه، أي لا تؤتوا السفهاء أموالهم التي جعل اللّٰه لكم فيها تدبيرها وقيامها. ويدلّ على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد: إنه لا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لأجل هذه الآية، وقال

أبو حنیفة : إذا بلغ خمسًا وعشرین سنة یُدفع إلیه المال وإن لم یؤنس منه الرشدُ؛ لأنه یصیر المرء فی هذه المدّة جَدًا؛ إذا وفی مدّة البلوغ اثنا عشر سنةً، وأدنی مدّة الحمل ستة أشهر، فیصیر حینئذٍ أبا، وإذا ضوعف ذلک یصیر جَدًا، فلا یفید منع المال بعده، وهذا القدر أی عدم إعطائه المال ممّا أجمعوا علیه، ولکنهم اختلفوا فی أمر زائد علیه، وهو کونه محجورًا عن التصرفات، فعنده لا یکون محجورًا.

(**ترجمه وتشریح**) :۔قسم رابع السفه الخ:۔اس کا عطف الجهل پر ہے،لغوی معنی عقل کا خفیف ہونا، ہلکا ہونا، کمزور ہونا اور اصطلاحاً وہ تعریف ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ نے بیان فرمایا ہے۔سفاہت،موجب شرع کے خلاف عمل کرنا اگرچہ اس عمل کی اصل مشروع ہے اور یہ ہے کہ اسراف کرنا، حد سے زائد مال خرچ کرنا۔السرف یعنی مال کے خرچ میں خوب زیادتی کرنا کیونکہ یہ شریعت اور عقل کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، اس وجہ سے تعریف میں اس کا ذکر آیا ہے اور یہ اسراف وتبذیر اہلیت میں نقص وخلل کو ثابت نہیں کرتی اور نہ احکام شرع میں سے کسی حکم کے نافذ ہونے کو روکتی ہے، یعنی جن کے وجوب سے اس کیلئے نفع ہوگا یا اس پر نقصان ہوگا۔پس اس شخص سے تمام ہی احکام کا مطالبہ ہوگا اور بلوغ کی ابتداء کے وقت سفیہ سے اس کا مال روک لیا جائے گا بوجہ نص کے "قال الله تعالیٰ وَلَا تُؤْتُوا الخ" اور اس آیت میں مفسرین نے دو توجیہات بیان کی ہیں۔

(۱) اس آیت کے معنی کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے، یعنی اے سفہاء کے اولیاء! (وہ سفہاء خواہ ازواج میں سے ہوں یا اولاد میں سے) اپنے ذاتی اموال انکو نہ دو کہ جن اموال میں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے قیام واستحکام رکھا ہے کیونکہ وہ اس مال کو بغیر تدبیر کے خرچ کریں گے اس کے بعد تم کو اس مال کی ضرورت پیش آئے گی یعنی ان پر خرچ کرنے کی تو وہ تم کو دے نہ سکیں گے، اس معنی کی صورت میں یہ آیت ہمارے قول کے مطابق نہ ہوگی کہ سفیہ کا مال اس کو نہ دو والثانی دوسری توجیہ آیت بالا کے متعلق مفسرین نے یہ بیان کی ہے۔اموالکم کے معنی اموالهم ہے اور اس صورت میں اولیاء کی جانب سفہاء کے اموال کی اضافت کرنا، اس غرض سے ہے کہ اولیاء کی تدبیر اس مال میں چونکہ جاری ہوتی ہے۔لہٰذا یہ تدبیر اسی طرح کہ جس طرح کے اپنے اموال میں ہوا کرتی ہے یعنی ان کے اموال کو اپنے اموال کے مثل خیال کرتے ہوئے تصرف کیا جائے۔ویدل علی هذا الخ:۔اور اس تفسیر پر مابعد کی آیت فان الخ دلالت کرتی ہے۔چنانچہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب تک رشد اس نوع بالغ میں نہ آجائے اس وقت تک اس کا مال اس کے سپرد کیا ہی نہ جائے گا خواہ اس کی عمر جس قدر بھی ہوجائے اور حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ ۲۵ سال کی عمر میں دے دیا جائے اگرچہ رشد اس میں نہ آئے اس وجہ سے کہ اس وقت میں وہ دادا کی حیثیت میں آسکتا ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ ۱۲ سال کی عمر میں وہ بالغ ہوا اور اس کی شادی ہوگئی اور ۶ ماہ بعد بچہ کی ولادت بھی ہوگئی چنانچہ یہ بارہ سال اور چھ ماہ کی مدت میں والد بن گیا اور اس کے لڑکے کا نکاح ۱۲ سال میں بالغ ہونے پر ہوا اور اس کے بعد بھی چھ ماہ بعد بچہ کی ولادت ہوگئی گویا کہ ۲۵ سال کی عمر میں دادا بن سکتا ہے۔پس اب مال کو روکے رکھنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ شرط متحقق ہونے کا اب کوئی امکان نہیں ہے۔وهذا الخ اس درجہ تک مال نہ دیا جائے۔سب حضرات کا اتفاق ہے۔البتہ اختلاف اس سے زائد دوسری بات پر ہے۔وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ مال کا نہ دینا حجر نہیں اور وہ سفیہ محجور نہ ہوگا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ سفیہ محجور ہے چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ نے آئندہ عبارت سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وعندهما يكون محجورًا على ما أشار إليه بقوله: وإنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة ، أي سواء كان في تصرّف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق، أو في تصرّف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ فإن الحجر على الحرّ العاقل البالغ غير مشروع عنده. وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل، وأما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرًا له كالصبي والمجنون، فلا يصحّ بيعه، وإجارته، وهبته، وسائر تصرّفاته؛ لأنه يسرف ماله بهذا الطريق؛ فيكون كَلًّا على المسلمين، ويحتاج لنفقته إلى بيت المال.

(**ترجمه وتشریح**):۔ وانه الخ:۔ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سفاہت حجر کو قطعاً ثابت نہیں کرتا۔ اصلاً کی تفسیر حضرت شارح رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں سواء الخ عام ہے کہ وہ ایسے تصرف میں ہو جس کو ہزل باطل نہیں کرتا۔ مثلاً نکاح، عتاق یا ایسے تصرف میں ہو کہ ہزل اس کو باطل کر دے مثلاً بیع، اجارہ کیونکہ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک عاقل، بالغ پر حجر مشروع نہیں ہے اور اسی طرح حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان صورتوں میں کہ جن کو ہزل باطل نہیں کر دیتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وغیرھم، اس پر حجر کا حکم نہ ہوگا البتہ وہ امور جن کو ہزل باطل کر دیتا ہے۔ اس پر حجر کا حکم ہوگا کہ اس میں اس سفیہ کے مفاد پر نظر کرنا ہے مثل بچہ اور دیوانہ کے کہ یہ دونوں مجموعہ ہیں۔ لہٰذا سفیہ کا بیع کرنا، اجارہ پر دینا، ہبہ کرنا اور دوسرے تمام تصرفات درست نہ ہوں گے کیونکہ وہ اپنے مال کو اسراف وتبذیر کے ساتھ خرچ کریگا (جس کے نتیجہ میں) وہ سفیہ آئندہ مسلمانوں پر بار و بوجھ ہوگا کہ مسلمانوں کو (یا بیت المال سے جو کہ مسلمانوں ہی کا حق ہے) اس کے اخراجات اٹھانے ہوں گے۔ کلا بالفتح بار۔ بوجھ ہونا اور اب بیت المال سے (یا مسلمانوں سے جبکہ بیت المال نہ ہو) نفقہ کی ضرورت پیش آئے گی۔

والسفر، عطف على ما قبله، وهو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير. وأدناه ثلاثة أيام، وأنه لا ينافي الأهلية، أي أهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية، لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقًا لكونه من أسباب المشقة، فسواء توجد فيه المشقة أو لم توجد جعل نفس السفر قائمًا مقام المشقة، بخلاف المرض، فإنه متنوع إلى ما يضرّ به الصوم وإلى ما لا يضرّ، فمتعلّق الرخصة ليس نفس المرض، بل ما يضرّ به الصوم، فيؤثر السفر في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير وجوب الصوم إلى عدّة من أيام أُخر لا في إسقاطه، لكنه لما كان من الأمور المختارة، جواب عما يتوهّم أنه لما كان نفس السفر أقيم مقام المشقة، فينبغي أن يصح الإفطار في يوم سافر أيضًا؟ فأجاب بأن السفر لما كان من الأمور المختارة الحاصلة باختيار العبد. ولم يكن موجبًا ضرورة لازمة مستدعية إلى الإفطار كالمرض، فقيل: إنه إذا أصبح صائمًا وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر؛ لأنه تقرر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعوه إلى الإفطار، بخلاف المريض إذا نوى الصوم، وتحمّل على نفسه مشقة المرض، ثم أراد أن يفطر حلّ له ذلك، وكذا إذا كان صحيحًا من أول النهار ناويًا للصوم، ثم مرض حلّ له الفطر؛ لأنه

أمر سماوی لا اختیار للعبد فیه، والمرخّص للفطر موجود، فصار عذرًا مبیحًا للفطر.

(ترجمه وتشریح):۔ والسفر الخ:۔ اس کا عطف الجهل پر ہے اور یہ کسبی اعذار کی قسم پنجم ہے۔ تعریف اس مقروض کا مقام اقامت سے باہر نکل جانا سفر (سیر) کے قصد کے ساتھ سفر کی کم از کم مدت تین یوم ہے اور سفر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے کہ عقل اور قدرت بدنیہ دونوں باقی رہتی ہے البتہ یہ اس کے نفس سے علی الاطلاق تخفیف کا سبب ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ سفر اسباب مشقت میں سے ایک سبب ہے، مطلقا کی تشریح یہ ہے کہ عام ہے کہ سفر میں مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اب نفس سفر ہی قائم مقام مشقت کے ہوگیا ہے۔ (جس کی تفصیل گزر چکی) بخلاف مرض کے کہ وہ مختلف نوع کا ہوا کرتا ہے۔ بعض مرض روزہ کیلئے مضر ہوتا ہے اور بعض مرض نہیں ہوتا لہٰذا مرض میں رخصت کا تعلق نفس مرض سے نہیں ہوگا بلکہ جو مرض روزہ کو ضرر دے گا وہ تخفیف کا سبب قرار دیا جائے گا (جس کا اندازہ طبیب حاذق کی رائے یا تجربہ یا غلبہ ظن ہے) فیؤثر الخ لہٰذا سفر کا یہ اثر ہوگا کہ چار رکعت والی نماز میں قصر ہے اور روزہ کے وجوب میں تاخیر ہوگی اور یہ تاخیر دوسرے زمانہ تک کیلئے البتہ سفر کا اثر یہ نہ ہوگا کہ نفس روزہ کو ہی کو ساقط کردے۔ لکنه الخ ایک سوال مخیلہ کا جواب دینا مقصود ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سفر کو قائم مقام مشقت کے تسلیم کرلیا گیا تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس دن سفر شروع کردے اور وہ روزہ دار ہے تو اب سفر شروع کرنے کے وقت افطار کرسکتا ہے **جواب** نہیں کہ یہ سفر اس وقت موجب بنے گا جبکہ ایسے امور میں سے ہو جو کہ بندہ کے اختیار سے حاصل ہونے والے ہوں۔ اس میں سفر نہ کیا ہوا اور سفر موجب نہیں اس ضرورت لازمہ کا جو کہ افطار کیلئے مجبور کرنے والا ہو بلکہ اس رخصت کے باوجود وہ اگر روزہ رکھ لے تو روزہ رکھنا درست ہوگا۔

(فائدہ) البتہ مناسب اس وقت جبکہ نفس پر ضرر کا اندیشہ ہے تو افطار اولیٰ ہوگا (یعنی روزہ نہ رکھا جائے۔ اس جگہ یہ مطلب نہیں کہ روزہ دار روزہ توڑ دے) جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ (۲) نماز کے حق میں اختیار نہ ہوگا احناف کے نزدیک جس کی تفصیل گزر چکی کہ اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے۔ کالمرض یعنی جس طرح مرض کی حالت جبکہ وہ زیادہ ہے تو اب لازمی طور پر روزہ افطار کرنا ہوگا۔ ورنہ ہلاکت نفس کا گناہ ہوگا۔ اب یہ مرض افطار کیلئے مجبور کرنے والا ہے۔

فقیل الخ:۔ پس بعض حضرات کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے صبح اس حالت میں کی کہ وہ روزہ دار ہے اور یہ شخص مسافر ہے یا مقیم اب اس کے بعد اس نے سفر کو اختیار کرلیا تو اس کیلئے افطار مباح نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے روزہ کی ابتداء کردی تو وجوب اب اس پر مقرر ہو چکا (تخفیف وغیرہ کا حکم شروع کرنے سے قبل کا ہے) اور نہ کوئی ضرورت ایسی ہے جو کہ اس کو مجبور کرتی ہو افطار کیلئے بخلاف مرض البتہ مرض کا حکم اس کے برخلاف ہے اگر روزہ کی نیت کرلی اور نفس پر مشقت کو ڈال دیا۔ اب اس نے ارادہ کیا کہ مرض کی شدت کی وجہ سے افطار کردے تو یہ مباح ہے اور اسی طرح اگر ایک شخص ابتداء دن میں تندرست تھا اور اس نے روزہ کی بھی نیت کرلی تھی اس کے بعد اب وہ بیمار ہوگیا تو اس کیلئے بھی افطار کرنا حلال ہے، اس وجہ سے کہ مرض ایک حکم سماوی ہے جس میں بندہ کو کوئی اختیار نہیں ہے اور افطار کی رخصت دینے والا عذر وسبب موجود ہے لہٰذا وہ عذر افطار کے حق میں مباح کرنے والا ہوگیا۔

ولو أفطر المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبهة فلا تجب الکفارة، وإن أفطر المقیم الذی نوی الصوم فی بیته، ثم سافر لا تسقط عنه الکفارة،

بخلاف ما إذا مرض بعد أن أفطر في حال صحته تسقط به الكفارة؛ لأن المرض أمر سماوي لا اختيار فيه للعبد، فكأنه أفطر في حال المرض. وأحكام السفر، أي الرخصة التي تتعلّق بها أحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبي ، فإنه كان يرخّص المسافر حين يخرج من عُمران المصر. وإن لم يتمّ السفر علة بعدُ؛ لأن السفر إنما يكون علة تامة إذا مضى ثلاثة أيام بالميسرة، فكان القياس قبله أن لا تثبت الرخصة بمجرّده، ولكن تثبت تلك تحقيقًا للرخصة في حق الجميع؛ إذ لو توقّف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفية في حق الكل، فيفوت الغرض المطلوب.

(ترجمه وتشريح):۔ولو افطر الخ:۔اور اگر مسافر نے مذکورہ ہر دو صورتوں میں روزہ کو افطار کر دیا (اصبح صائما الخ اصبح صائما وهو مقیم الخ) تو یہ سفر کے مشابہ ہو جائے گا۔لہذا کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر مقیم نے حالت اقامت میں افطار کر دیا کہ اس نے اپنے گھر روزہ کی نیت کر لی تھی اس کے بعد سفر اختیار کیا تو اب افطار کرنے کی وجہ سے کفارہ جو واجب ہو چکا تھا وہ ساقط نہ ہوگا۔اس کے برخلاف اگر افطار کیا حالت مرض میں اور افطار کے بعد بیمار ہو چکا تو اس کے ذمہ سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض ایک امر سماوی ہے جس میں بندہ کو اختیار نہیں ہے گویا کہ اس نے حالت مرض ہی میں افطار کیا تھا۔

والاحکام الخ:۔یعنی جو رخصت کہ سفر کے ساتھ احکام میں متعلق ہے ثابت ہو جائے گی نفس سفر سے ہی اور اس کا ثبوت سنت مشہورہ سے ہے وہ یہ ہے، عن النبی ﷺ الخ آپ مسافر کو رخصت دیا کرتے تھے جبکہ وہ بستی کی آبادی سے باہر نکل آتا۔ وان الخ اگرچہ خروج کے بعد اس نے علت کو مکمل نہ کیا ہو کیونکہ سفر علت تامہ اس وقت ہوگی جبکہ تین دن کا سفر ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے قبل رخصت کا حکم نہ ہونا چاہئے تھا کہ محض سفر شروع کر دینے سے یہ رخصت ثابت ہو جائے لیکن یہ رخصت ثابت ہے سنت مشہورہ سے تاکہ کل مدت میں رخصت محقق ہو جائے کیونکہ اگر رخصت کو تمام علت پر موقوف کر دیا جائے تو کل مدت سفر کے حق میں سہولت وراحت ثابت نہ ہوگی اور اس رخصت سے جو مقصود مطلوب ہے وہ فوت ہو جائے گا۔

والخطأ، عطف على ما قبله، وهو في اللغة: ضد الصواب، وفي الاصطلاح: وقوع الشيء على خلاف ما أريد. وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد، فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثمًا، بل يستحقّ أجرًا واحدًا، ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ، ولا يؤاخذ بحدّ أو قصاص، فإن زُفّت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحدّ، ولا يصير آثمًا كإثم الزنا، وإن رأى شبحًا من بعيد، فظنه صيدًا، فرمى إليه وقتله، وكان إنسانًا لا يكون آثمًا إثم العمد، ولا يجب عليه القصاص. ولم يجعل عذرًا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إذا أتلف مال إنسان خطأً ووجبت به الدية إذا قتل إنسانًا خطأً؛ لأن كلها من حقوق العباد، وبدل المحل، لا جزاء الفعل. وصحّ طلاقه، أي طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول لامرأته: أقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا، وعند الشافعي لا يقع

قیاسًا علی النائم ولقوله: رُفع عن أمتی الخطأ والنسیان، ونحن نقول: إن النائم عدیم الاختیار، والخاطئ المختار مقصر، والمراد بالحدیث رفع حکم الآخرة، لا حکم الدنیا بدلیل وجوب الدیة والکفارة.

(ترجمه وتشریح) :۔والخطاء کا عطف الجهل پر ہے اور یہ قسم سادس ہے اقسام مذکورہ میں سے۔خطاء ضد ہے صواب کی۔اصطلاحی معنی ارادہ کے خلاف کسی شئی میں واقع ہوجانا اور یہ ایسا عذر ہے جو کہ حق اللہ تعالیٰ کے ساقط ہونے کیلئے قابل قبول ہے۔بشرطیکہ اجتہاد سے یہ خطاء ہوجائے لہٰذا جو مجتہد اجتہاد میں باوجود پوری کوشش کے خطاء کرجائے تو وہ ق رنہ ہوگا بلکہ اجتہاد پر ایک اجر اس کو حاصل ہوگا اور (وہ خطاء) شبہ کے درجہ میں ہوگی سزا کے دفع کرنے میں۔چنانچہ خطاء کنندہ نہ نہیں رہوتا ہے اور نہ حد اور نہ قصاص اس سے لیا جاتا ہے۔ایک فرع: پس اگر زوجہ کے علاوہ غیر زوجہ شب زفاف (پہلی رات) میں اس کے پاس بھیج دی گئی اور اس نے گمان کیا کہ وہ اس کی زوجہ ہے اس نے اس سے وطی کرلی تو اس پر نہ حد آئے گی اور نہ وہ ق رہوگا مثل زنا کرنے والے کے (۲) اگر کسی شخص نے دور سے ایک شبیہ دیکھی اور اس نے گمان کیا کہ وہ صید (شکار) ہے۔اس نے اس کی جانب تیر پھینک دیا شکار کرنے کی غرض سے اور اس کو قتل کردیا۔حالانکہ وہ انسان تھا تو یہ شخص سمار نہ ہوگا اور گناہ جو کہ عمد کا ہوتا ہے وہ اس پر نہ ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔

ولم یجعل الخ:۔اور خطا کو حقوق العباد میں عذر تسلیم نہیں کیا گیا۔چنانچہ خطاء اگر کسی انسان کے مال کو ضائع کردیا تو اس عدوان کا ضمان واجب ہوگا اور خطاء سے دیت بھی واجب ہوگی اگر خطاء کسی انسان کو قتل کرڈالا۔اس وجہ سے کہ سب ہی امور حقوق العباد میں سے ہیں اور محل کا بدل ہے فعل کی جزاء نہیں۔چنانچہ اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے مال کو ضائع کیا ہے تو اس کا ضمان سب ہی پر ہوگا اور اگر یہ جزاء فعل ہوتی تو سب پر ہی کامل وجوب ہوتا۔

وصح الخ:۔اور خاطی کی طلاق درست ہوجائے گی۔مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ کو یہ کہنا چاہتا تھا کہ اقعدی (بیٹھ جا) لیکن خطاء یہ کہہ دیا انت طالق تو احناف کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نائم پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور دوسری دلیل حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ رفع عن امتی الخ ونحن نقول الخ احناف کا جواب یہ ہے کہ نائم اور خاطی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نائم عدیم الاختیار ہے اور خاطی مختار ہے (اس دلیل سے کہ عاقل ہے، بالغ ہے، بیدار ہے مجبور نہیں) اور حدیث بالا کا جواب یہ ہے کہ مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ حکم اخروی اس سے اٹھالئے گئے ہیں نہ کہ دنیوی احکام۔اس دلیل سے کہ سب ہی کے نزدیک دیت اور کفارہ واجب ہوجاتا ہے۔باوجود خطاء کے۔المختار مقصر ایک گونہ محدود اختیار یعنی خاطی کا ایک حد تک اختیار باقی ہوتا ہے۔لہٰذا اس کو بااختیار قرار دے دیا گیا۔

ویجب أن ینعقد بیعه، أی بیع الخاطئ کما إذا أراد أحد أن یقول: الحمد لله، فجری علی لسانه بعت منک کذافقال المخاطب: قبلت. وهذا معنی قوله: إذا صدّقه خصمه، وقیل: معناه: أن یصدّق الخصم بأن صدور الإیجاب منک کان خطأً؛ إذ لو لم یصدّق فی ذلک یکون حکمه کحکم العامد. ویکون بیعه کبیع المکره یعنی ینعقد فاسدًا؛ لأن

جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد، ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه. والإكراه، وهو عطف على ما قبله، وبه تمام الأمور المعترضة المكتسبة، وهو حمل الإنسان على ما يكرهه، ولا يريد ذلك الإنسان مباشرته لو لا أكرهه. وهو، أى الإكراه على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضاء ويفسد الاختيار، وهو الملجئ، أى الإكراه الملجئ بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول: إن لم تفعل كذا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذٍ ينعدم رضاؤه، ويفسد اختياره ألبتة. أو يعدم الرضاء، ولا يفسد الاختيار، وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدّة مَديدة، أو بالضرب الذى لا يخاف على نفسه التلف، فإنه يبقى اختياره حينئذٍ، ولكن لا يرضى به. أو لا يعدم الرضاء، ولا يفسد الاختيار، وهو أن يُهمّ بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته أو نحوه، فإن الرضاء والاختيار كلاهما باقٍ.

(**ترجمه وتشریح**):۔ ویجب الخ:۔ اور جب اس کا اختیار تسلیم ہو چکا تو خاطی کی بیع ثابت ہوگی مثلاً ایک شخص کا ارادہ یہ کلام زبان سے نکالنے کا تھا الحمد للہ لیکن اس کی زبان پر یہ جاری ہو گیا "بعت منك كذا" مخاطب نے جواب دے دیا قبلت۔ یہ مطلب ہے اس عبارت "اذا صدقه خصمه" کا یعنی فریق ثانی نے اس کی تصدیق کر دی اور بائع کے ایجاب کو قبول کر لیا اور دوسرا قول اس عبارت کے معنی میں یہ ہے کہ فریق ثانی تصدیق کر دے کہ یہ ایجاب فریق اول سے خطاء ہو گیا ہے۔ لہٰذا اگر فریق ثانی نے اس کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ خطاء یہ ایجاب نہیں ہوا ہے تو اب اس کا حکم مثل اس کے ہوگا جس نے عمداً قصداً ایجاب کیا ہوا اور اب اس بیع کا حکم بیع مکرہ کے حکم کے مثل ہوگا، یعنی یہ بیع فاسد منعقد ہوگی۔ اس وجہ سے کہ کلام چونکہ اختیار طور پر جاری ہوا۔ اس وجہ سے بیع تو منعقد ہو جائے گی لیکن رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا۔

والاکراہ الخ:۔ اس کا عطف الجهل پر ہے اور کسبی امور معترضہ کی یہ آخری قسم ہے۔ اکراہ یہ ہے کہ ایک شخص کو مجبور کرنا کسی ایسے کام پر جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا کہ اس کام کو کرے اگر اس پر جبر نہ کیا جاتا۔ یعنی اگر اس پر جبر نہ ہوتا تو وہ اس کام کو نہ کرتا۔ وھو الخ اور اکراہ کی تین قسمیں ہیں۔ لانہ الخ دلیل حصر کے ذریعہ ان اقسام ثلثہ کو بیان کرتے ہیں۔ (۱) اکراہ ملجی یعنی رضامندی معدوم اور اختیار فاسد ہو جائے جس کو اکراہ ملجی سے موسوم کیا گیا ہے۔ الجاء سے ماخوذ ہے یعنی قطعی مجبور ہو گیا ناچار کر دینا بما الخ کہ اس کو خوف دلایا گیا ہے نفس کے ہلاک کرنے یا اس کے کسی عضو کے ضائع کرنے کے ساتھ مثلاً یہ کہا کہ اگر تو نے اس کام کو نہ کیا تو میں تجھ کو قتل کر ڈالوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا۔ اس وقت اس کا اختیار ختم ہو گیا اور اس کی رضامندی معدوم ہو گئی۔ (۲) رضامندی معدوم اور اختیار فاسد نہ ہوا ہو۔ یہ اکراہ کرنا قید کی دھمکی یا طویل مدت تک حبس کرنے یا ایسی ضرب کی دھمکی دے کر اکراہ کیا کہ اس میں جان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے لیکن وہ اس پر راضی نہیں ہے کہ یہ کام کرے۔

او لا یعدم الخ:۔ نہ تو رضامندی معدوم ہوئی اور نہ اختیار فاسد ہوا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اندیشہ کرتا ہے کہ اس کے والد، ولد، یا زوجہ وغیرہ کو قید کر لے گا تو اس صورت میں اختیار اور رضامندی دونوں باقی ہیں۔ یھم ماخوذ ہے اہمام سے کسی کو غمزدہ کر دینا، بے آرام بنا دینا۔

والإكراه بجملته أي بجميع هذه الأقسام لا ينافي الخطاب والأهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والأهلية، وأنه متردّد بين فرض، وحظر، وإباحة، ورخصة، يعني أن الإكراه أي العمل به منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة، ففي بعض المقام العمل به فرض كأكل الميتة إذا أكره عليه بما يوجب الإلجاء ، فإنه يفترض عليه ذلك، ولو صبر حتى يموت عوقب عليه؛ لأنه ألقى نفسه إلى التهلكة، وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة، فإنه يحرم فعلهما عند الإكراه الملجئ، وفي بعضه العمل به مباح كالإفطار في الصوم، فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر، وفي بعضه العمل به رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أكره عليه يُرخّص له ذلك بشرط أن يكون القلب مطمئنًا بالتصديق، والإكراه ملجئًا، والفرق بين الإباحة والرخصة أن في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن ترتفع الحرمة، بل يعامل معاملة المباح في رفع الإثم، وفي الإباحة ترتفع الحرمة، وقيل: لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها في الفرض أو الرخصة؛ إذ لو كان المراد بها إباحة الفعل مع الإثم في الصبر فهي الفرض، وإن كان بدون الإثم في الصبر فهي الرخصة؛ فإفطار الصائم المكره إن كان مسافرًا ففرض، وإن كان مقيمًا فرخصة، ولم يوجد ما يساوي الإقدام والامتناع فيه في الإثم والثواب حتى يكون مباحًا. ولا ينافي الاختيار، أي لا ينافي الإكراه اختيار المكرَه (بالفتح)، لكن الاختيار فاسد، فإذا عارضه اختيار صحيح، وهو اختيار المكرِه (بالكسر) وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن كما في الإكراه على القتل، وإتلاف المال حيث يصلح المكرَه (بالفتح) أن يكون آلة للمكرِه (بالكسر)، فيضاف الفعل إلى المكرِه (بالكسر). ويلزمه حكمه.

(ترجمہ وتشریح): ـ والاکراہ الخ اور اکراہ کی یہ جملہ اقسام خطاب اور اہلیت کے منافی ہیں چونکہ عقل اور بلوغ دونوں باقی ہیں جن پر خطاب کا مدار اور اہلیت کا مقام ہے۔ وانہ الخ اور اکراہ پر عمل کرنا متردد ہے ان چار اقسام کے درمیان (۱) فرض (۲) ناجائز (۳) اباحت (۴) رخصت۔ ففی الخ بعض حالات میں عمل کرنا اس کے مطابق کہ جس کے کرنے پر اکراہ کیا گیا ہے فرض ہے۔ مثلاً ایک شخص کو مردار کے کھانے پر مجبور کیا گیا جان کے ہلاک کرنے یا عضو کے ہلاک کرنے کی دھمکی کے ساتھ تو اب اس مجبور پر فرض ہے کہ وہ اس کو کھالے اور اگر اس نے صبر کرلیا اور وہ مر گیا تو چونکہ اس نے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈال دیا اس وجہ سے رہوگا (قال تعالیٰ لَا تُلْقُوا بِاَيْدِيْكُمْ الخ)۔ (۲) اور بعض مواقع میں عمل کرنا حرام ہے۔ مثلاً زنا قتل نفس جو کہ بے قصور ہے تو یہ عمل کرنا حرام ہے (خواہ یہ اکراہ ملجی ہو)۔ (۳) اور بعض مواقع میں اس پر عمل کرنا مباح ہے مثلاً روزہ میں افطار کرنا کہ ایک شخص پر جب اکراہ کیا گیا کہ وہ افطار کرلے تو اس کیلئے مباح ہے اب افطار کرنا۔ (۴) بعض مواقع میں عمل کرنا رخصت کا درجہ ہے، مثلاً زبان سے کلمہ کفر جاری کرنا۔ جبکہ ایک شخص پر اس کیلئے جبر کیا گیا ہو تو اس کی رخصت دی گئی ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی پر قلب مطمئن ہے اور اکراہ الجائی ہو۔

والفرق الخ:۔رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں وہ فعل مباح نہ ہوگا بایں طور کہ حرمت اس فعل کی ختم ہوجائے گی بلکہ گناہ کے رفع میں اس کے ساتھ وہ معاملہ ہوگا جو کہ کسی مباح فعل میں ہوا کرتا ہے اور اباحت والی شکل میں حرمت ہی ختم ہوجاتی ہے اور بعض مشائخ کی رائے ہے کہ مستقل طور پر اباحت کے ذکر کی ضرورت نہیں رہ جاتی کیونکہ اباحت فرض اور رخصت میں داخل ہے، کیونکہ اگر اباحت سے مراد اباحت فعل مع الاثم ہے صبر کرنے میں تو وہ فرض ہے اور اگر اباحت سے مراد بغیر گناہ کے ہے صبر کرنے میں تو وہ رخصت ہے، مجبور روزہ دار کا افطار کرنا (بوجہ اکراہ کے) اگر وہ مسافر ہے تو یہ افطار فرض ہوگا اور اگر مقیم ہے تو افطار رخصت کے درجہ میں ہوگا۔

ولم یوجد الخ:۔اور کوئی شی ایسی نہیں پائی گئی جو کہ اقدام علی الفعل اور امتناع عن الفعل میں برابر ہو اثم (گناہ) اور ثواب میں کہ ایک شی مباح ہو اور اختیار کے منافی نہ ہو۔یعنی مکرہ کے اختیار کے منافی نہ ہو اکراہ لیکن مکرہ کا اکراہ فاسد ہے۔لہٰذا جب اختیار صحیح عارض ہوجائے اور اختیار صحیح مکرہ (بالکسر) کا اختیار ہے تو فاسد پر صحیح اختیار کو ترجیح دی جائے گی اگر یہ ترجیح دینا ممکن ہو۔مثلاً اکراہ کرنا کسی کے قتل پر، مال کے ضائع کرنے پر جبکہ مکرہ صلاحیت رکھتا ہو (مکرہ) بالکسر کے آلہ کار بننے کی تو اب فعل کی اضافت مکرہ (بالکسر) کی جانب ہوگی اور اس کا حکم اسی اکراہ کرنے والے پر لازم ہوگا۔

وإلا، أی وإن لم یکن نسبة الفعل إلی المکرِه (بالکسر) کما فی الأقوال وفی بعض الأفعال بقی منسوبًا إلی الاختیار الفاسد، وهو اختیار المکرَه (بالفتح)، فجعل المکره مؤاخذاً بفعله. ثم فرّع علی هذا بقوله: ففی الأقوال لا یصلح المکره، أی یکون آلة لغیره؛ لأن التکلم بلسان الغیر لا یتصوّر، فاقتصر علیه، أی حکم القول علی المکرَه بالفتح، فإن کان القول مما لا ینفسخ ولا یتوقّف علی الرضاء لم یبطل بالکُره کالطلاق ونحوه من العتاق، والنکاح، والرجعة، والتدبیر، والعفو عن دم العمد، والیمین، والنذر، والظهار، والإیلاء، والفیء القولی فیه، والإسلام، فإن هذه التصرفات کلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف علی الرضاء، فلو أکره بها أحد وتکلّم بها لم یبطل بالکُره، وتنفذ علی المکره (بالفتح) فقط. وإن کان یحتمله ویتوقف علی الرضاء کالبیع ونحوه یقتصر علی المباشر ههنا أیضًا، وهو المکره (بالفتح). إلا أنه یفسد لعدم الرضاء، فینعقد البیع فاسدًا، ولو أجازه بعد زوال الإکراه یصحّ؛ لأن المفسد زال بالإجازة. ولا تصحّ الأقاریر کلها؛ لأن صحّتها تعتمد علی قیام المخبر بها، وقد قامت دلالتها علی عدمه، أی عدم ثبوت المخبر بها؛ لأنه یتکلّم دفعًا للسیف عن نفسه، لا بوجود المخبر بها، ولا یجوز أن یجعل مجازًا عن شیء؛ لأنه لا یقصد المجاز مع قیام دلیل الکذب، وهو الإکراه.

(ترجمه وتشریح):۔والا الخ یعنی اگر فعل کی نسبت مکرہ کی جانب نہیں ہوسکتی مثل اقوال اور بعض افعال کے۔(مثلاً اکل وشرب) تو اب یہ فعل منسوب رہے گا فاسد کی جانب ہی اور وہ اختیار مکرہ ہے اور اس مکرہ ہی کو اس فعل پر ماخوذ کیا جائے گا اور اسی سے ضمان وغیرہ لیا جائے گا۔

ثم الخ:۔اس کے بعد مصنف رحمۃ اللہ نے اس قاعدہ پر فرع کو قائم کیا ہے اس عبارت ففی الاقوال الخ سے۔پس اقوال میں مکرہ (بالفتح) غیر کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنا تصور کے بھی خلاف ہے۔لہٰذا حکم کا اقتصار صرف مکرہ (بالفتح) پر ہی ہوگا۔اگر وہ کلام ایسا ہے جو کہ فسخ نہیں ہوسکتا اور نہ وہ کلام موقوف ہوتا ہے رضامندی پر (بلکہ بغیر رضامندی ہی کے نافذ ہوجاتا ہے) تو وہ کلام اکراہ سے باطل نہ ہوگا۔(اور وہ نافذ ہوجائے گا) مثلاً طلاق،عتاق،نکاح، رجعت،تدبیر،دم عمد کو معاف کرنا،یمین،نذر،ظہار،ایلاء،فی قولی،اسلام قبول کرنا یہ وہ تصرفات ہیں کہ ان تمام میں فسخ کا احتمال نہیں ہے اور نہ یہ رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں اور اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کیلئے مجبور کیا گیا اور کلام کرلیا تو وہ اکراہ سے باطل نہ ہوگا اور مکرہ پر جاری و نافذ ہوں گے۔اپنی زوجہ کو طلاق دی تو واقع ہوجائے گی،رجعت کی تو وہ رجعت ثابت ہوجائے گی۔وقس علی ھذا فی البواقی۔فقط یعنی مکرہ سے کوئی اس کا تعلق نہ ہوگا صرف مکرہ سے ہی اس کا تعلق ہوگا۔

وان الخ:۔اور اگر اس نے ایسا کلام کیا ہے جس میں فسخ کا احتمال ہے یا وہ رضامندی پر موقوف ہوتا ہے مثلاً بیع،اجارہ وغیرہما تو ان میں بھی مکرہ (جو کہ فعل کرنے والا ہے) پر اقتصار ہوگا مگر عدم رضامندی کی وجہ سے وہ فاسد ہوجائے گا۔لہٰذا اس بیع اور اجارہ کا حکم فاسد کا ہوگا اور اکراہ کے ختم کے بعد اگر اس کو جائز قرار دے دیا تو اب وہ عقد صحیح ہوجائے گا۔اس وجہ سے اجازت سے مفسد ختم ہوگیا اور دوسری قسم کے اقرار درست نہ ہوں گے اکراہ کے ساتھ۔کیونکہ اقرار کی صحت کا اعتماد کیا جاتا ہے مخبر بہ کے قیام پر اور مخبر بہا کے عدم ثبوت پر دلیل قائم ہے کیونکہ متکلم بالاقرار نے جو کلام (اقرار) کیا ہے وہ اپنی جان بچانے کی غرض سے کیا ہے نہ کہ مخبر بہا کے وجود کی وجہ سے اور یہ بھی جائز نہیں کہ اقرار کو مجازی تسلیم کرلیا جائے (کہ وہ کسی شئی سے مجاز ہے) اس وجہ سے کہ دلیل کذب (یعنی اس جگہ اکراہ ہے) کے ہوتے ہوئے مجاز کا قصد نہیں ہوسکتا۔

والأفعال قسمان: أحدهما: كالأقوال، فلا يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره كالأكل، والوطئ، والزنا، فيقتصر على المكره؛ لأن الأكل بفم الغير لا يتصوّر، وكذا الوطئ بآلة الغير لا يتصوّر، فإذا أكره الإنسان أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر إن كان صائمًا، وكذا لو أكره أن يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر، ولكنهم اختلفوا في حق الضمان، فقيل: يجب الضمان على المكره دون الآمر، وإن كان المكرَه يصلح آلة للآمر من حيث الإتلاف؛ لأن منفعة الأكل حصلت له، وقيل: لو أكره على أكل مال نفسه، فإن كان جائعًا لا يجب على الآمر شيء؛ لأن منفعته رجعت إلى الآكل، وإن كان شبعان تجب عليه قيمته؛ لأن منفعته لم ترجعا إلى الآكل، ولو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكرِه، سواء كان جائعًا أو شبعان؛ لأنه من قبيل الإكراه على إتلاف ماله، فيجب الضمان، وكذا إذا أكره إنسان أن يطأ، فإن كان مع غير امرأته، فيجب عليه الحدّ ويكون آثمًا، ولا ينتقل هذا الفعل إلى الآمر على ما سيأتي، وإن كان مع امرأته في الصوم، أو في الاعتكاف، أو الإحرام، أو الحيض، فينبغي أن يكون هذا أيضًا مقتصرًا على الفاعل، ويأثم هو، ويجب ما يجب من القضاء والكفارة، والضمان في

ماله وما رأيت رواية على أنه يرجع به على المكره الآمر أم لا.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والافعال الخ:۔اقوال پر اکراہ کی تفصیل کے بعد افعال پر اکراہ کی تفصیل ہے۔افعال کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مثل اقوال کے افعال ان میں مکرہ دوسروں کا آلہ نہیں بن سکتا مثل اکل وشرب وطی اور زنا کے۔لہٰذا حکم مکرہ پر بھی عائد ہوگا کیونکہ اکل وشرب دوسرے کے منہ سے ممکن نہیں اور ایسے ہی وطی کرنا بھی دوسرے کے آلہ سے ممکن نہیں لہٰذا اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو آکل کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور آمر (اکراہ کرنے والے کا) روزہ نہیں ٹوٹے گا اگر وہ اکراہ کرنے والا روزہ دار ہے اور اسی طرح اگر دوسرے کے مال کو کھانے پر مجبور کیا گیا تو کھانے والا فع رہوگا۔آمر نہ ہوگا۔

والخ:۔البتہ حق ضمان میں اختلاف ہے علماء ومشائخ کے درمیان بعض حضرات کی رائے ہے کہ مکرہ پر ضمان ہوگا آمر پر نہیں۔

وان کان الخ:۔اگرچہ مکرہ (مکرہ) کا آلہ بن سکتا ہے ہلاک کرنے کیلئے۔تب ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع مکرہ کو حاصل ہوا ہے آمر کو نہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اپنے ذاتی مال کے کھانے پر اکراہ کیا ہے تو اگر وہ مکرہ بھوک سے تھا تو آمر پر کوئی شی واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کھانے کا نفع خود اسی کو پہنچا ہے اور اگر مکرہ شکم پر تھا تو اب آمر پر قیمت واجب ہوگی کیونکہ آکل کو اس کا نفع حاصل نہیں ہوا اور اگر اکراہ دوسرے کے مال کو کھانے پر ہوا تھا تو اب مکرہ (آمر) پر ضمان واجب ہوگا۔ کھانے والا بھوک کی حالت میں تھا یا شکم سیر تھا کیونکہ یہ اکراہ تھا مال کے ضائع کرنے پر، لہٰذا ضمان واجب ہوگا۔

وکذا الخ:۔یہی تفصیل وطی کے مسئلہ میں ہے اگر اکراہ ہوا دوسرے کی عورت سے وطی کرنے پر تو وطی کرنے والے پر حد آئے گی اور وہ ق رہوگا اور آمر کی جانب یہ فعل منتقل نہ ہوگا۔تفصیل عنقریب آرہی ہے اور اگر اکراہ ہوا اس کی زوجہ ہی کے ساتھ روزہ کی حالت، اعتکاف کی حالت، حیض کی حالت میں تو اب یہی مناسب ہے کہ اس کا حکم صرف فاعل پر ہو اور وہی ق ر ہوگا اور جن امور سے قضاء اور کفارہ واجب ہوتا ہے وہ واجب اسی پر ہو اور ضمان کا وجوب وطی کرنے والے کے مال میں ہی ہو اور شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی روایت ایسی نہیں دیکھی کہ بعد میں مکرہ آمر سے نقصان کا مطالبہ کرے یا نہ کرے۔

والثاني: أي القسم الثاني من الأفعال ما يصلح المكره فيه أن يكون آلة لغيره كإتلاف النفس والمال، فإنه يمكن للإنسان أن يأخذ آخر ويلقيه على مال أحد ليتلفه، أو نفس أحد ليقتله. فيجب القصاص على المكرِه (بالكسر) إن كان القتل عمدًا بالسيف؛ لأنه هو القاتل، والمكره آلة له كالسكين، وهذا عند أبي حنيفة، وقال محمد وزفر: يجب على المكرَه؛ لأنه الفاعل الحقيقي وإن كان الآخر آمرًا، وقال الشافعي: يجب عليهما، أمّا المكرِه فلكونه آمرًا، وأمّا المكرَه فلكونه فاعلاً، وقال أبو يوسف: لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما. وكذا الدية على عاقلة المكرِه إن كان القتل خطأً، وكذا الكفارة أيضًا تجب عليه.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والثانی الخ:۔افعال کی دوسری قسم۔ان افعال میں مکرہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے۔مثلاً مال کا ضائع کرنا، مال کو ہلاک کرنا۔پس انسان کیلئے یہ ممکن ہے کہ مال کوئی ایک شخص لے اور دوسرے کے مال پر اس کو ڈال دے تا کہ اس کو ہلاک کر دے یا نفس پر ڈال دے تا کہ وہ اس کو قتل کر دے پس واجب ہوگا مکرہ پر قصاص اگر قتل نفس عمداً ہوا ہے تلوار

سے، اس وجہ سے کہ وہ قتل ہے اور مکرہ آلہ قتل کے مثل ہے جیسے چھری کہ آلہ ہوتی ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکرہ پر اس کا وجوب ہوگا کیونکہ اصل فاعل وہی ہے اگرچہ دوسرا شخص آمر ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں پر قصاص ہے۔ ایک آمر ہونے کی وجہ سے اور دوسرا فاعل ہونے کی وجہ سے۔ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں پر واجب نہیں۔ اس وجہ سے کہ شبہ پیدا ہو گیا جو کہ قصاص کو دور کرتا ہے دونوں سے اور یہی حکم ہے آمر کی عاقلہ پر دیت کا اگر قتل خطاء ہوا ہے اور اسی طرح کفارہ واجب ہوگا آمر پر۔

ثم لمّا قسّم المصنف الإكراه أوّلاً إلى فرض، وحظر، وإباحة، ورخصة، فالآن يقسم حرمة المكره به إلى الأقسام الأربعة بعنوان آخر وإن كان مآل التقسيمين واحدًا، فقال: والحرمات أنواع: حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة، فإنه لا يحلّ بعذر الإكراه قطّ؛ إذ فيه فساد الفراش وضياع النسب؛ لأن ولد الزنا هالك حكمًا؛ إذ لا تجب على الأم نفقته، ولا يجب على الزاني تأديبه وإنفاقه، فهو داخل في الإكراه الحظر، وقيل: هذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرَهة بالزنا يُرخّص لها في ذلك؛ إذ ليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخّص في جانب الرجل؛ لأن نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا سقط الإثم عنها. وقتل المسلم فإن حرمته لا تنكشف؛ لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو، والمكره والمكرَهُ عليه في ذلك سواء، فلا ينبغي للمكرَه أن يُتلف نفس أحد أو عضوَه لأجل سلامة نفسِه أو عضوِه، فصار الإكراه في حكم العدم، فكأنه قتله بلا إكراه، فيحرم.

(**ترجمہ وتشریح**): ثم الخ: اولاً مصنف رحمہ اللہ نے اکراہ سے عمل کی چار قسمیں فرض، حرام، اباحت اور رخصت بیان کی ہیں۔ اس کے بعد مکرہ بہ (جس شئی کو بالاکراہ کرنے کیلئے مجبور کیا گیا) کی چار اقسام بیان فرما رہے ہیں۔ اس تقسیم ثانی کا عنوان دوسرا ہے اگرچہ مال دونوں تقسیموں کا ایک ہی ہے۔

والحرمات الخ: حرام شدہ امور کی چند اقسام ہیں۔ (۱) حرمت جس کی حرمت نہ ختم ہوگی اور نہ وہ رخصت میں داخل ہوگی۔ مثلاً کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا۔ پس زنا کرنا اکراہ کے عذر کے ساتھ حلال نہ ہوگا کسی بھی وقت کیونکہ اس میں فراش کا فاسد ہونا اور نسب کا ضائع ہونا ہے۔ اس وجہ سے کہ ولد الزنا حکما ہلاک ہو گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ والدہ پر تو اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا اور نہ زانی پر نفقہ اٹھانا اور تادیب کرنا۔ پس یہ اکراہ حرام میں داخل ہے اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حرمت کا باقی رہنا اکراہ کے ساتھ مرد سے زنا کرنے میں بھی ہے۔ البتہ جس عورت پر زنا کیلئے جبر کیا گیا ہے تو اب اس عورت کیلئے وہ رخصت کے تحت داخل ہو جائے گا کیونکہ زنا پر قدرت دینے میں قتل ولد کے معنی نہیں پائے جا رہے ہیں اور اصل مانع رخصت میں داخل کرنے سے یہی سبب مرد کی جانب میں ہے کیونکہ ولد کے نسب کا عورت سے انقطاع نہیں ہوا کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ عورت سے زنا کا گناہ ساقط ہو جائے گا۔

وقتل المسلم الخ: دوسری نظیر جس کی حرمت نہ ختم ہو! (وہ) مسلمان کو ناحق قتل کرنا ہے اس وجہ سے کہ رخصت کی دلیل

نفس یا جان کے ہلاک ہونے کا یقین ہو جاتا ہے اور مکرہ اور مکرہ الیہ دونوں برابر ہیں کہ دونوں کا قتل ہی حرام ہے، لہٰذا مکرہ پر یہ مناسب نہیں کہ اپنی جان بچانے کی غرض سے کسی کو قتل کردے یا کسی کے بدن کے حصہ کو ضائع کردے پس یہ اکراہ عدم اکراہ کے حکم میں ہوگا۔ گویا کہ اس نے بغیر اکراہ کے قتل کر ڈالا۔ لہٰذا یہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتمل السقوط أصلًا بعذر الإكراه وغيره، وتصير حلال الاستعمال، فهو داخل فى الإكراه الفرض، كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير، فإن حرمة هذه الأشياء إنما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَااضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ فحالة المخمصة والإكراه مستثناة عن ذلك. وحرمة لا تحتمل السقوط، لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر، فإنه قبيح لذاته، وحرمته غير ساقطة، لكنه يترخّص فى حالة الإكراه بإجرائها، فهو داخل فى قسم الرخصة. وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الإكراه وإن احتملت الرخصة أيضًا كتناول المضطر مال الغير، فإنه حرام بالنص، يحتمل سقوط حرمته وقت الإذن، ولكنها لم تسقط بعذر الإكراه، ويترخّص فيه لدفع الشر، ويعامل معاملة المباح، فإذا أكره بالإكراه المجلىء جاز له أن يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الإكراه لبقاء عصمته، فهو أيضًا داخل فى قسم الرخصة. ولم يتعرّض لقسم الإباحة لِمَا قدّمنا أنها إمّا داخلة فى الفرض أو فى الرخصة. ولهذا، أى ولأجل أن الحرمة لم تسقط فى القسم الثالث والرابع. إذا صبر فى هذين القسمين حتى قُتل صار شهيدًا؛ لأنه يكون باذلًا نفسه لإعزاز دين الله تعالى ولإقامة الشرع.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ وحرمة الخ:۔ ایک نوع ایسی حرمت کی ہے جس میں حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔ اصلاً یعنی اصل کے اعتبار سے اکراہ کے عذر کے ساتھ بھی اور بغیر اکراہ کے بھی (اب) وہ استعمالاً حلال ہوگا اور یہ قسم داخل ہے اکراہ الفرض میں یعنی بوجہ اکراہ کے اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے مثلاً خمر (شراب) کی حرمت، مردار کی حرمت، خنزیر کے گوشت کی حرمت، پس ان اشیاء کی حرمت نص سے ثابت ہے اختیاری حالت میں اور البتہ اضطراری حالت میں ان کی حرمت باقی نہیں رہتی۔ قال الله وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَااضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ الخ لہٰذا مخمصہ اور اکراہ کی حالت اس سے مستثنا ہیں یعنی ان دونوں حالتوں میں یہ اشیاء حرام نہیں ہیں۔

(۳) وحرمة الخ:۔ ایسی حرمت جو کہ ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ رخصت کے تحت داخل ہو جائے۔ مثلاً کلمہ کفریہ کا زبان سے جاری کرنا۔ پس یہ اجراء بہت قبیح ہے اپنی ذات میں اور اس کی حرمت ساقط ہونے والی نہیں ہے لیکن حالت اکراہ میں کلمہ کفریہ کا اجراء رخصت میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۴) حرمة الخ:۔ وہ حرمت کہ اس میں سے حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال ہے لیکن وہ حرمت اکراہ کے عذر سے ساقط نہ ہوگی اگرچہ رخصت کے تحت داخل ہونے کا احتمال ہے۔ مثلاً دوسرے کے مال کو کھالینا۔ پس اس کی حرمت نص سے ثابت

ہے اور اجازت کے وقت اس کے حرمت ساقط ہو سکتی ہے لیکن اکراہ کے ساتھ حرمت ساقط نہ ہوگی بلکہ بدستور حرمت قائم رہے گی اور غیر کے مال کو لینے میں رخصت ہوگی شر سے بچنے کی غرض سے اور اس کے ساتھ اباحت والا معاملہ ہوگا۔

فاذا الخ:۔ اگر اس شخص پر اکراہ الجائی کیا گیا۔ کسی کے مال پر قبضہ کرنے کیلئے تو مکرہ پر جائز ہے دوسرے کے مال کو لینا اور جب اکراہ ختم ہو جائے گا تو اس پر واجب ہوگا ضمان کہ وہ ضمان ادا کردے قیمت کی صورت میں اس وجہ سے کہ غیر کا مال (ہر حالت میں) محفوظ ہوا کرتا ہے۔ پس یہ بھی رخصت والی نوع کے تحت داخل ہوگی۔

ولم الخ:۔ اباحت والی قسم کو اس جگہ مصنف رحمہ اللہ نے (اس جدید عنوان سے) بیان نہیں کیا ہے جس کی وجہ ماقبل میں ہم نے بیان کردی یا تو وہ فرض والی نوع میں داخل ہے یا رخصت والی نوع میں۔

ولھذا الخ:۔ اور اسی وجہ سے کہ قسم ثالث اور قسم رابع میں یہ احتمال نہیں کہ ان سے حرمت ساقط ہو جائے گی۔ اگر کسی شخص نے ان ہر دو اقسام (ثالث و رابع) میں جبر کر لیا یہاں تک کہ وہ مامور (مکرہ) قتل ہو گیا تو وہ شہید ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز کیلئے ہلاک کر دیا اور اس نے شریعت مطہرہ کو قائم کرنے کی غرض سے اپنی جان کی بازی لگا دی ہے۔

خاتمة الكتاب

اللّهم أدخلني في زُمرة الشهداء، واسلكني في عدة السعداء يومًا لاينفع مال ولا بنون، ولاينجي بأس ولا حصون بحرمة نبيّنا وشفيعنا محمد وعلى آله وأصحابه وأهل بيته وأزواجه وذرياته وسلّم.يقول العبد المفتقر إلى الله الغني الشيخ أحمد المدعوّ بشيخ جيون ابن أبي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي: قد فرغت من تسويد نور الأنوار في شرح المنار بسابع شهر جمادى الأولى سنة ألف ومائة وخمس من هجرة النبي في الحرم الشريف للمدينة المنوّرة والبلدة المطهّرة، وكان ابتداؤه في غُرّة شهر المولد من الربيع الأول من السنة المذكورة في مدّة كان عمري ثمانية وخمسين سنة، والمرجوّ من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وسلم أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخُلق العظيم والإشفاق العميم.ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين.

خاتمة الشرح

اے خدا! مجھ کو بھی شہداء کی جماعت اور سعداء کی گنتی میں شمار فرما دیجئے گا، جس دن کہ نہ مال نفع دے گا اور نہ اولاد کام آئے گی اور نہ کوئی جنگ (طاقت وقوت) بچا سکے گی اور نہ کوئی قلعہ حفاظت کر سکے گا۔ اے خدا! ہماری اس دعا کو ہمارے، نبی اور ہمارے شفیع محمد و آله و اصحابه و اهل بيته وازواجه وذرياته کی حرمت کے طفیل بندہ راقم الحروف (جو کہ حق تعالیٰ شانہٗ الغنی کا محتاج بندہ ہے)۔ شیخ احمد المعروف شیخ جیون بن ابی سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصہ خدا الحنفی المکی الصالحی ثم الہندی الکھنوی، عرض کرتا ہے کہ نور الانوار شرح منار کی تسوید سے ۷/ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو حرم شریف مدینہ منورہ، شہر مطہرہ میں فراغت پائی۔ جس کی ابتداء مبارک ماہ ربیع الاول ۱۱۰۵ھ میں ہوئی تھی۔ جس وقت اس کتاب کی تالیف سے فراغت ہوئی اس وقت ۵۸ سال کی عمر ہے۔

جناب باری تعالیٰ سے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت اور طفیل سے امید کرتا ہوں کہ اس تالیف کو خالصۃً اپنی ذات کریم کیلئے بنا دے اور اس کے ذریعہ مبتدیوں اور با اخلاق اور عام احسان والے تمام ہی اہل طلب مسلمانوں کو اس سے نفع بخشے۔

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَ. آمین

اسلام الحق الاسعدی المظاہری غفرلہ

۱۶/ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ